ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 82

MANFRED HUTTER

BEHEXUNG, ENTSÜHNUNG UND HEILUNG

DAS RITUAL DER TUNNAWIYA FÜR EIN KÖNIGSPAAR AUS MITTELHETHITISCHER ZEIT (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6)

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hutter, Manfred:

Behexung, Entsühnung und Heilung: Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit; (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6) / Manfred Hutter. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988.

(Orbis biblicus et orientalis; 82)
ISBN 3-525-53712-3 (Vandenhoeck & Ruprecht) Gb.
ISBN 3-7278-0580-3 (Univ.-Verl.) Gb.
NE: Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit; GT

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden vom Autor ab Datenträger
als reprofertige Vorlage zur Verfügung gestellt.

ISBN 3-7278-0580-3 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53712-3 (Vandenhoeck & Ruprecht)

VORWORT

Die vorliegende Bearbeitung des Rituals der Tunnawiya ist aus meinem Interesse entstanden, über die linguistische Beschäftigung mit anatolischen Sprachen hinausgehend, auch die Kultur der einzelnen Sprachträger gebührend zu berücksichtigen, da nur das Zusammenwirken beider Komponenten zu brauchbaren Kenntnissen in der altkleinasiatischen Religionsgeschichte führen kann. Dies spiegelt sich auch im Aufbau der Arbeit insofern wider, als ich versucht habe, sowohl einen philologischen als auch einen sachlichen Kommentar zu verfassen, die sich aber teilweise stärker gegenseitig befruchten, als es der erste Anschein sein mag.

Als Religionshistoriker wäre es mir kaum möglich gewesen, diese Arbeit ohne das Entgegenkommen von Prof. Dr. H. Mittelberger und Dr. Ch. Zinko (beide Graz) zu erstellen, mit denen ich zahlreiche hethitologische Probleme diskutieren konnte. Weiters bin ich Prof. Dr. E. Neu (Bochum) zu Dank verpflichtet, der nicht nur die Freundlichkeit hatte, zahlreiche unsichere Lesungen anhand von Fotos zu kollationieren, sondern auch zu zahlreichen Anfragen seine Ratschläge und Verbesserungen gab. Prof. Dr. M. Popko (Warschau) hat mir seine Autographie von Bo 2738, ein *taknaz-da*-Ritual der Mastigga, freundlicherweise zur Verfügung gestellt, die 1988 in KUB LVIII 79 erscheinen wird, so daß ich diesen Text bereits nach der Ausgabe zitieren konnte. Das unveröffentlichte Duplikat 313/w wurde mir aufgrund der Vermittlung von Prof. Dr. H. Otten durch die Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Kommission für den Alten Orient, in Mainz zur Verfügung gestellt, die unveröffentlichten Duplikate mit Bo-Nummern verdanke ich Prof. Dr. H. Klengel (Berlin-DDR) und der Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie. Für die Erlaubnis, die Texte in meiner Arbeit zu veröffentlichen, danke ich den genannten Personen und Institutionen sehr herzlich.

Graz, Dezember 1987 Manfred Hutter

INHALTSVERZEICHNIS

1. DIE TEXTZUSAMMENSTELLUNG UND DIE TEXTEXEMPLARE

Das Interesse für das hier zu behandelnde Ritual der ^{SAL}ŠU.GI Tunnawiya mit dem Titel „Wenn die weise Frau König oder Königin aus der Erde nimmt" ist erst durch die Veröffentlichung von KBo XXI 1–6 durch H. Otten im Jahre 1971 wachgeworden, obwohl – wie unten noch zu zeigen sein wird – die 2. Tafel des Rituals schon in der Frühzeit der Hethitologie durch H. Ehelolf als KUB IX 34 (1923) publiziert worden ist. Otten hat im Vorwort zu KBo XXI, S. IV Anm.1 auch auf Bo 2738 IV 15–17 (= KUB LVIII 79) sowie auf CTH 490 verwiesen, Rituale, die ebenfalls für den Fall, daß man König und Königin aus der Erde nimmt, abgefaßt sind und dabei die Identität der Verfasserin unseres Textes mit jener Tunnawiya erwogen, auf die das von A. Goetze 1938 bearbeitete Ritual KUB VII 53+XII 58 (CTH 409) zurückgeht.

E. Laroche hat in der ersten Ergänzung seines „Catalogue des textes Hittites" unter der Nr. *448 den Text unter einer Reihe von Ritualen für die Sonnengöttin der Erde eingeordnet. Kammenhuber ist in einem Exkurs über die ^{SAL}ŠU.GI ebenfalls kurz auf KBo XXI 1 zu sprechen gekommen[1], indem sie auf die (thematische) Ähnlichkeit mit dem Ritual der Mastigga (Bo 2738) verwiesen hat. Allerdings dürfte ihre Vermutung, die beiden Kolophonfragmente KBo XXI 3 und 4 diesem Mastigga-Ritual zuzuweisen, nicht aufrecht zu erhalten sein, da sie dem Kolophon in KBo XXI 1 bzw. KUB IX 34 entsprechen, in dem König und Königin genannt werden, während Bo 2738 IV 15–17 einen Mann oder eine Frau nennen.

Schließlich hat G. Beckman im Zusammenhang mit seiner Bearbeitung des Geburtsrituals KBo XVII 62+63, das ebenfalls von Tunnawiya stammt, m.W. erstmals indirekt auf die Zugehörigkeit von IX 34 zu KBo XXI 1.6 hingewiesen[2]. Aufgegriffen wurde diese Notiz durch F. Starke[3], indem er feststellt, daß IX 34 zu demselben Ritual gehört wie KBo XXI 1.6. Auch A. Kammenhuber[4] spricht sich dafür aus, daß KBo XXI 6 als 4. Tafel zu IX 34 (2. Tafel) gehört, während sie KBo XXI 1 als ein

[1] Kammenhuber 1976,124.

[2] Beckman 1977,48f mit Anm.90; vgl. ders., 1983,40f mit Anm.86.

[3] Starke 1985,44 mit Anm.1.

[4] Kammenhuber 1985,85 Anm.16.

anderes Ritual – mit demselben Titel – betrachtet. – Unabhängig von Beckman hat P. Taracha 1985 die in CTH 448, 490 und 760 I. gebuchten Texte und Fragmente neu geordnet, wobei er die sog. *taknaz-da*-Rituale von den nicht zu dieser Textgruppe i.w.S. gehörenden sonstigen Texten trennt. Für das Ritual der SALŠU.GI Tunnawiya nennt er KBo XXI 1 (1. Tafel), KUB IX 34 (2. Tafel) und KBo XXI 6 (4. Tafel) sowie Duplikate.

Die mittels der Kolophone vorgenommene Textzusammenstellung kann nun noch durch einige weitere Kriterien erhärtet werden. So kann m.E. ein Vergleich mit dem Tunnawiya-Ritual VII 53+ vor allem in Hinblick auf einige nicht alltägliche Ausdrücke die Zuordnung der Texte zu dieser Verfasserin erlauben. Soweit ich sehe, ist dabei die vorgeschlagene Identität der Verfasserin der Rituale nirgends bestritten worden, da ja auch anderwärtig verschiedene Texte auf eine Verfasserin zurückgehen, so z.B. die vier Rituale, die für die SALŠU.GI Mastigga belegt sind[5], oder die drei Rituale sowie wenigstens 44 nicht näher zuordenbare Fragmente, die auf die SALSUHUR.LAL Kuwatalla zurückgehen[6].

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf GIŠ*hatalkišnaš* KÁ.GAL-*an* (KBo XXI 1 I 5f; II 10.27), das in der Aufzählung der Materialien für das Ritual genannt ist. Wahrscheinlich darf man mit Recht annehmen, daß damit ein ähnlicher Reinigungsritus ausgeführt wurde, wie er VII 53+ III 20ff.33ff beschrieben wurde[7]. Ebenfalls zu nennen ist GIŠ*wawarkima-* (KBo XXI 6 Vs. 1.4.6.15) aus Lehm, dessen magische Konnotation mit KUB VII 53+ I 44. II 2 vergleichbar ist, wenn der Gegenstand über den zu Behandelnden gehalten bzw. geschwenkt wird. Auch die 2. Tafel des Textes weist einige beachtenswerte Übereinstimmungen mit dem Tunnawiya-Ritual auf. So z.B. die Nennung des Wettergottes mit dem luwischen Beiwort *ariyattalli-*, wobei man Starke[8] wird recht geben dürfen, wenn man auf der 2. Tafel die hethitische Übersetzung jener luwischen Beschwörung sieht, die in VII 53+ I 58f einmal ausgeschrieben ist, im Laufe der Ritualhandlung aber öfter rezitiert wird. Da diese Rezitationsformel bisher nur an diesen beiden Stellen in hethitischen (und luwischen) Texten belegt ist, möchte ich darin das Hauptargument sehen, IX 34 der Tunnawiya zuzuweisen, was

---

[5] Vgl. Kammenhuber 1976,123f.

[6] Vgl. Starke 1985,72f.

[7] Vgl. dazu und zur Textherstellung Otten 1952/53.

[8] Starke 1985,44.

dann auch dafür spricht, daß dieser Text eben als zweite Tafel zum Ritual KBo XXI 1.6 dazugehört. Ebenfalls nicht zu übersehen ist die inhaltliche Nähe von IX 34 zu VII 53+, besonders in der Behandlung der 12 Körperteile, die auch in VII 53+ passim genannt werden[9]. Ebenso sei noch auf das Wortpaar ***meluli- haštai-*** verwiesen, auf dessen Vorkommen in beiden Texten bereits Goetze[10] aufmerksam gemacht hat. Auch die ähnliche Diktion in IX 34 und KBo XXI 6 Vs. 11f. Rs. 11 mit Wechsel von Analogiezaubern und der Namensnennung bzw. des Ausspuckens deuten auf einen Zusammenhang dieser Texte[11]. Wenn dabei die direkten Gemeinsamkeiten nicht größer sind, so ist der Grund dafür auch darin zu sehen, daß besonders IX 34 eine Fülle von Motiven und Analogiezaubern verwendet, die in ähnlichen magischen Ritualen vorkommen. Trotz der im einzelnen abweichenden Formulierung ist es aber gerechtfertigt, in Summierung aller Indizien IX 34 dem Tunnawiya-Ritual KBo XXI 1.6 zuzuweisen.

Somit ergibt sich folgende neue Textzusammenstellung gegenüber CTH *448.1 und 760 I 1:

1. Tafel: A. KBo XXI 1
B. KBo XXI 2 = A I 3–14
C. Bo 4045 = A I 10–18

2. Tafel: A. KUB IX 34
B. IBoT III 99 = A I 1–19
C. IBoT III 102+Bo 3436 = A I 24–36
D. Bo 3193 = A II 30–47. III 20–36
E. KUB VII 42 = A IV 14–21
Kolophon: KBo XXI 3, 4
Paralleltext: KUB IX 4 I 19–39 = A II 22–47; IX 4 II 11–43 = A III 1–23; IX 4 III 1–12 = A III 39–47; IX 4 IV 1–21 = A IV 7–22

3. Tafel: Bisher sind davon noch keine direkten Exemplare belegt bzw. als solche identifiziert.

4. Tafel: A. KBo XXI 6
B. KBo XXV 193: I 3–12 = A I 1–10

[9] Vgl. Goetze 1938,42–44; vgl. Haas 1971,420f mit Anm.15.

[10] Goetze 1938,77.

[11] Vgl. Kammenhuber 1985, 85 mit Anm.16.

C. KBo XXIX 197: I 5–9 = A I 1–5
D. 313/w: I 2–8 = A I 13–18

Unsicher bleibt in dieser Zusammenstellung die Zuordnung von VII 42 zur 2. Tafel dieses Rituals, da das Fragment auch Duplikat zu IX 4 sein könnte[12]. Die Schreibung *al-wa-an-zé-na-aš* (VII 42:4) spricht m.E. eher dafür, das Fragment von IX 34 abzutrennen, da IX 34 durchgehend U+KAK-*tar* für *alwanzatar* schreibt gegenüber der syllabischen Schreibung in IX 4. Genauso ist nicht letzte Sicherheit darüber zu gewinnen, ob Bo 3193 zu unserm Ritual oder zum „Ritual des Rindes" in IX 4 gehört, da die Texte weitgehend parallel sind. Die beiden Fragmente NBC 11827 und YBC 16197 werden von Beckman und Hoffner[13] als Paralleltexte zu KUB IX 34 21ff bzw. IX 34 III 39–47 (IX 4 III 1–12) genannt. Besonders YBC 16197 läßt aufgrund der erhaltenen sieben Zeilen keine eindeutige Übereinstimmung mit IX 34 II 39–47 erkennen, so daß vorerst keine Einarbeitung der Fragmente angestrebt wurde.

Die Herkunft der einzelnen Textfragmente ist nur noch zum Teil exakt zu klären, so daß es nur indirekt möglich ist, festzustellen, wie viele verschiedene Exemplare des Textes noch vorhanden sind. KBo XXI 1, aus drei verschiedenen Bruchstücken gejoint, stammt aus den Grabungen 1931–1933, wobei als Fundorte Büyükkale, Gebäude A, Raum 3 bzw. 5 angegeben werden. Ebenfalls von Büyükkale stammt das Duplikat KBo XXI 2, gefunden 1934 im Planquadrat w/17. Auch Exemplare der 4. Tafel stammen vom Burgberg: XXI 6 aus Gebäude B (1934), XXV 193 aus Planquadrat v/17 (1955). KBo XXIX 197 stammt aus Gebäude A, Raum 5 N (1933), 313/w aus dem phrygischen Schutt in p–q/10–11 (1964). – Dem stehen nun die beiden Kolophonreste KBo XXI 3.4 gegenüber, die bei Nachgrabungen 1969 bzw. 1963 im Schutt der alten Winckler/Makridi Grabungen in den Ostmagazinen des Tempel I (K/19) gefunden wurden. Nicht lokalisierbar sind alle übrigen Texte mit alten Bo-Nummern aus den Winckler/Makridi Grabungen. Allerdings zeigt sich aufgrund von Paralleltexten zu IX 34, daß analoge Rituale sowohl aus Tempel I (HT 55+910/v; KBo XXVII 81) wie auch von Büyükkale (HT 6+KBo IX 125; KBo XXIV 3) stammen.

Für das Überlieferungsbild des Tunnawiya-Rituals ergibt sich somit folgendes: Man kann davon ausgehen, daß Exemplare des Textes ursprünglich sowohl auf der Burg als auch im Tempelbereich aufbewahrt worden

[12] Vgl. Taracha 1985,278 Anm.6.

[13] G.M.Beckman/H.A.Hoffner, JCS 37(1985)1–60 als Nr. 23 und 36.

sind. Weiters kann man nun noch nach eventuellen Versionen fragen, wozu v.a. die Kolophone einigen Aufschluß geben. Wie P. Taracha[14] gezeigt hat, ergeben sich aus den Kolophonen zwei Fassungen des Rituals. Fassung A ist durch den Kolophon DUB.x.KAM *man-kán* LUGAL SAL.LUGAL ^{SAL}ŠU.GI *taknaz dai* NU.TIL/ *UL QATI* (KBo XXI 1 IV 5f; 3 Rs.x+1; 6 Rs.12'f) bezeugt, Fassung B durch DUB.x.KAM *UL QATI man-kán* LUGAL SAL.LUGAL ^{SAL}ŠU.GI *taknaz dai* (IX 34 IV 23ff; KBo XXI 4 Rs.x+1). Ob sich diese beiden Fassungen auch in anderer Hinsicht unterschieden haben, ist an den vorhandenen Textexemplaren nicht auszumachen, auch eine Zuordnung jener Texte, von denen kein Kolophon erhalten ist, zur einen oder anderen Fassung ist wohl nicht möglich.

[14] Taracha 1985,280.

2. DER HAUPTTEXT KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6

2.1. Transkription[1]

1. Tafel – KBo XXI 1

Kol. I

1 *ỤM-MA* ^{SAL}*Tu*$_4$*-na-wi*$_5$*-ya* ^{SAL}ŠU.GỊ $^{[URU]}$*Hạ-ạt-ti*

2 *mạ-an-kán* LUGAL SAL.LUGAL *ták-na-a-az da-ah-hi nu ki-i da-ah-hi*

---

3 4-*ŠU* 9 ⟨NINDA⟩.ERÍN^{MEŠ} 30-*iš* 2 ^{NINDA}*har-na-an-ta-aš-ši-iš* 10-*iš*

4 2 NINDA.GIDIM 1ọ-*iš* 2[2] ^{NINDA}*wa-ki-iš-šar* 10-*li* 2 NINDA.ERÍN^{MEŠ} 10-*iš*

5 *a-da-an-na-aš* 9 NINDA.ERÍN^{MEŠ} 30-*iš* ^{GIŠ}*ha-tal-kiš-ša*[3]*-na-aš*

6 KÁ.GAL-*an i-ya-mi* 3 ^{NINDA}*a-a-an* 1 GA.KIN.AG TUR

7 2-*ŠU* 9 NINDA.SIG[4] 2 ^{NINDA}*me-ma-al-la-aš tar-na-aš me-ma-al* 1 *UP-NI*

---

8 2[5] ^{NINDA}*še-e-nu-uš* ZÍD.DA ZÍZ *ŠA* 2 *UP-NI* 4 ^{NINDA}*ma-ri-e-eš*[6] ZÍD.DA ZÍZ

9 *ŠA* 3 *UP-NI* 50 ^{NINDA}*še-e-nu-uš* ZÍD.DA ZÍZ TUR^{TIM} *tar-na-aš*

---

[1] Ergänzungen nach Duplikaten sind mit [( )] gekennzeichnet und in textkritischen Fußnoten notiert. KUB IX 4 als Paralleltext ist für die Ergänzung herangezogen worden, wofür die Einzelnachweise im philologischen Kommentar gegeben werden.

[2] B 2': 30-*iš* 3

[3] B 3': ^{GIŠ}*ha-tal-ki-eš-na-*[*aš*

[4] B 4': SIG^{MEŠ}

[5] B 5': *nu* 4

[6] B 6' fügt *ŠA* ein.

2.2. Übersetzung

1. Tafel – KBo XXI 1

Kol. I

1 Folgendermaßen (spricht) Tunnawiya, die weise Frau aus Hattusa:

2 Wenn ich den König (und) die Königin aus der Erde nehme, dann nehme ich dies:

---

3 Viermal 9 Soldatenbrote zu 30 (Šekel), 2 gesäuerte Brote zu 10 (Šekel),

4 2 Brote für die Manen zu 10 (Šekel), 2 Brotbissen(?) zu 10 (Šekel), 2 Soldatenbrote zu 10 (Šekel)

5 zum Essen; 9 Soldatenbrote zu 30 (Šekel), ein Tor aus Weißdorn

6 mache ich; 3 warme Brote, 1 kleinen Käse,

7 zweimal 9 dünne Brote, 2 Grützebrote von einem *tarna* (und) 1 Handvoll Grütze.

---

8 2 Gebildbrote aus 2 Handvoll Emmermehl, 4 lanzenförmige Brote aus 3 Handvoll Emmermehl,

9 50 kleine Gebildbrote aus einem *tarna* Emmermehl,

10 50 ^{NINDA}*ma-ri-e-eš*[7] ZÍD.DA ZÍZ TUR^{TIM} *tar-na-aš* 2-*ŠU* 9 ^{NINDA}UMBIN$^{HI.A}$

11 ZÍD.DA ZÍZ TUR^{TIM} *hi-im-ma-aš*

---

12 1 *ŠA-A-DU* ZÍD.DA.A 1 *ŠA-A-DU* ZÍD.DA.A *še-ep-pí-it* 1 *ŠA-A-DU*[8] BU[LÙG]

13 1 *ŠA-A-DU*[9] BAPPIR 1 *ỤP-NU* ŠE 1 *UP-NU* ZÍZ 1 *UP-NU* GÚ.GAL

14 1 *ỤP-NU* GÚ.GAL.GAL 1 *UP-NU* GÚ.TUR 1 *UP-NU kar-aš* 1 *UP-NU ha-šar-na-an-ta-aš*

15 [ZÍZ-*tar*] 1 *UP-NU pár-hu-e-na-aš* 1 *UP-NU pa-ak-ku-uš-ša-wa-an še-ep-pí-it*

---

16 2 DUG [KA.DÙ NAG] 1 DUG KAŠ 2 DUG GEŠTIN 1 ^{DUG}*ha-ni-eš-ša-aš*

17 *ta-u-wa-al* 1 ^{DUG}[*ha-ni-iš-š*]*a-aš wa-al-hi*[10]

18 1 ^{DUG}*ha-ni-iš-š*[*a-aš* (*li-im*)]*-ma-aš*[11]

---

19 ^{GIŠ}*IN-BU hu-u-m*[*a-an* ^{GIŠ}MA ^{GIŠ}GEŠTIN].HÁD.DU$^{!}$.A [GI]^{Š}NU.ÙR.MA ^{GỊŠ}HAŠHUR

20 ^{GIŠ}HAŠHUR.KUR.RA ^{GIŠ}[ŠENNUR]*-iš kụ-it-tạ* [1 *UP*]*-NU*

21 2 *IM-*[*ṢA*] *xx ŠA* [ ] *ši ki* [ ]*-mi*

22 1 GAL URUDU *xx* [ ]*-xx*

23 1 UR.TUR 1 UKU-*n*[*a*]*-xx*

24 *nu* 1 GUD.MAH 1/2 PA [ ]

25 *ma-a-an* SAL-*za* ^{GIŠ}GÌ[R.GUB *x*]*x* ^{TÚG}*xx-da-a-li*

---

26 [ ]*x* BABBAR 6 KUŠ UZ$_5$ [ ]

---

[7] B 7': *ma-ri-i-iš ŠA*; C x+1: *ma-ri-i-e-eš*

[8] C 3': BÁN

[9] C 3': BÁN

[10] C 7': *mar-nu-an*

[11] Ergänzt nach C 8'.

10 50 kleine lanzenförmige Brote aus einem *tarna* Emmermehl (und) zweimal 9 kleine radförmige Brote

11 aus Emmermehl als Nachahmungen.

---

12 1 *Sutu* feuchtes Mehl, 1 *Sutu* feuchtes *šeppit*-Mehl, 1 *Sutu* [Malz],

13 1 *Sutu* Bierwürze, 1 Handvoll Gerste, 1 Handvoll Emmer, 1 Handvoll Bohnen,

14 1 Handvoll große Bohnen, 1 Handvoll Erbsen, 1 Handvoll *karš*-Weizen, 1 Handvoll Frühlings(?)-

15 [Emmer], 1 Handvoll *parhuena*-Getreide(?) (und) 1 Handvoll zerstampftes *šeppit*-Getreide.

---

16 2 Krüge [(billiges) Bier zum Trinken], 1 Krug Bier, 2 Krüge Wein, 1 Gefäß

17 mit *tawal*, 1 [Ge]fäß mit *walhi*,

18 1 Gefäß mit [*li*]*mma*.

---

19 Alle Früchte, (nämlich) [Feige, Ro]sine, Granatapfel, Apfel,

20 Aprikose(?), [Birne,] jeweils 1 [Hand]voll;

21 2 Lab [ ]

22 1 Becher aus Kupfer, [ ]

23 1 kleinen Hund, 1 Menschen, [.]

24 Nun 1 Stier, 1/2 *Parisu* [ ]

25 wenn es eine Frau ist, einen Fuß[schemel], ein xx-Gewand.

---

26 Weißes [ ], 6 Ziegenfelle, [ ]

27 [ ]*x xx xx xx* [ ]x LÚ

28 [ ] MA.NA ^{UZU}*me-x*[*x*]

29 [*x* ^{URUDU}]*ku-ku-li-e-eš* GAB.[LÀL] *xx*

30 [*x*] *wa-ak-šur* Ì.NUN 1 [ ]

31 [1] *pu-u-ti-iš* MUN 2 *x*[*x*]

---

32 [ ] 1 TÚG BABBAR 1 TÚG ZA.GÌN 1 TÚG [ ]

33 [ ]*x-e-ya-aš še-er* [ ]

34 [ ]*-aš-šu pa-an-*[ ]

35 [ ]*-xx-*[ ]

Rest der Kolumne weggebrochen.

Kol. II

1 11 ^{DUG}UTÚL$^{HI.A}$ *nu-kán* 1*-aš an-da ŠA* ^{GIŠ}MAR 20 DU[G]

2 2 DUG A 2 ^{DUG}GÌR.KIŠ 15 ^{DUG}GAL$^{HI.A}$ ŠÀ.BA 4 DUG [ ]

3 ^{URU}*Ta-ga-an-zi-ya nu* ^{DUG}LIŠ.MUŠEN 20 ^{DUG}BUR.ZI 4 DUG [ ]

4 20 ^{DUG}*KU-KU-*⟨*BI*⟩$^{HI.A}$ TUR 30 ^{DUG}*ga-an-gur* TUR 30 ^{DUG}*NAM-MA-AN-DU* TUR

5 30 ^{DUG}*iš-pa-an-du-wa-aš* TUR 30 ^{DUG}*túh-ga-pí-ša IŠ-TU* KAŠ

6 GEŠTIN *ta-wa-al-az wa-al-ah-hi-ya-az šu-un-*⟨*na*⟩*-an-zi*

---

7 3*-ŠU* 8 NINDA.ERÍN$^{ME.EŠ}$ 30*-iš ŠA* 1 *UP-NU* 1/2 *UP-NI tar-na-aš x*[ ]

8 2 ^{NINDA}*har-na-an-ta-aš-ši-iš ŠA* 1 *UP-NI tar-na-aš* 10-[*iš*]

9 1? NINDA *a-da-an-na-aš ŠA* 1 *UP-NI* 1/2 *UP-NI tar-na-aš* 9 NINDA.E[RÍN$^{ME.EŠ}$]

10 *ŠA* 1 *UP-NU* 1/2 *UP-NI tar-na-aš* ^{GIŠ}*ha-at-tal-kiš-na-*[*aš* KÁ.GAL*-an*]

11 LUGAL SAL.LUGAL *a-ni-ya-an-zi nu ka-a-aš* NINDA.ERÍN^{MEŠ} 2 [*UP-NU*]

27 (*unverständlich*)

28 [ ] Mine xx-Fleisch, [ ]

29 [ ]*kukkulla*-Gefäß mit Wa[chs,]

30 [ ] *wakšur*-Gefäß mit Butterschmalz, 1 [ ]

31 [1] *putiš* Salz, 2 [ ]

---

32 [ ] 1 weißes Gewand, 1 blaues Gewand, 1 [ ] Gewand, [ ]

33 [ ] auf [ ]

34 (*unverständlich*)

35 (*unverständlich*)

Rest der Kolumne weggebrochen.

Kol. II

1 11 Töpfe, nun einer davon [ ]

2 2 Wasserkrüge, 2 Mischkrüge, 15 Becher, davon 4 [ ]

3 (aus) Taganziya, nun 1 Schale in Vogelgestalt, 20 Opferschalen, 4 [ ]

4 20 kleine Kannen, 30 kleine Weingefäße, 30 kleine Meßgefäße,

5 30 kleine Libationsgefäße, 30 *tuhgapiša*-Gefäße füllt man mit Bier,

6 Wein, *tawal* (und) *walhi*.

---

7 Dreimal 8 Soldatenbrote zu 30 (Šekel), von eineinhalb Handvoll (und) einem *tarna*,

8 2 gesäuerte Brote zu 10 (Šekel), von einer Handvoll (und) einem *tarna*,

9 1 Brot zum Essen von eineinhalb Handvoll (und) einem *tarna*, 9 Sol[datenbrote]

10 von eineinhalb Handvoll (und) einem *tarna*, [ein Tor] aus Weißdorn

11 bereiten König (und) Königin. Nun siehe, Soldatenbrote von zweieinhalb [Handvoll]

12 1/2 *UP-NI tar-na-aš* 3 ^{NINDA}*a-a-an* 1 GA.KIN.AG [TUR]

13 20 NINDA *tar-na-aš* 4 ^{NINDA}*me-ma-al-la-aš* 1 *UP-NU me-ma-*[*al* 4 ^{NINDA}*še-e-nu-uš*]

14 *ha-az-zi-la-aš* 4 ^{NINDA}*ma-a-ri-e-eš ha-az-z*[*i-la-aš*]

15 50 ^{NINDA}*še-e-nu-uš tar-na-aš* 50 ^{NINDA}*ma-a-ri-e-eš* [*tar-na-aš*]

16 *hi-im-ma-aš* 1 *ŠA-A-DU* ZÍD.DA ZÍZ 1 *ŠA-A-DU* [ZÍD.DA.A *še-ep-pí-it*]

17 1 *ŠA-A-DU* BULÙG 1 *ŠA-A-DU* BAPPIR 1 *U*[*P-NU* ŠE 1 *UP-NU* ZÍZ]

18 1 *UP-NU ha-šar-na-an-ta-aš* ZÍZ-*tar* 1 *UP-*[*NU* GÚ.GAL 1 *UP-NU* GÚ.GAL.GAL]

19 1 *UP-NU* GÚ.TUR 1 *UP-NU kar-aš* 1 *UP-NU* [*pár-hu-e-na-aš*]

---

20 2 DUG KA.DÙ NAG 4 DUG KAŠ 2 DUG G[EŠTIN]

21 1 ^{DUG}*hu-u-up-pár ta-a-u-wa-al* 1 ^{DUG}[*hu-u-up-pár wa-al-hi*]

22 1 ^{DUG}*hu-u-up-pár* [*li-i*]*m-ma-aš*

---

23 1 MÁŠ.GAL 5 [ ]

24 *ma-a-an* ^{SAL}ŠU.[GI]

---

25 *hu-u-ma-an* [ ]

26 *ŠA x*[ ]

---

27 ^{GIŠ}*ha-t*[*al-kiš-ša-na-aš* KÁ.GAL-*an*]

28 1 *ME x*[ ]

29 *nu* 2 DUG [ ]

---

30 *nu* GIM-[*an*]

31 2 ARÀH [ ]

12 (und) einem *tarna*, 3 warme Brote, 1 [kleiner] Käse,

13 20 Brote von einem *tarna*, 4 Grützebrote von einer Handvoll, Grü[tze, 4 Gebildbrote]

14 von einem *hazzila*, 4 lanzenförmige Brote von einem *haz*[*zila*],

15 50 Gebildbrote von einem *tarna*, 5o lanzenförmige Brote [von einem *tarna*]

16 als Nachahmungen; 1 *Sutu* Emmermehl, 1 *Sutu* [feuchtes *šeppit*-Mehl],

17 1 *Sutu* Malz, 1 *Sutu* Bierwürze, 1 Hand[voll Gerste, 1 Handvoll Emmer],

18 1 Handvoll Frühlings(?)-Emmer, 1 Hand[voll Bohnen, 1 Handvoll große Bohnen],

19 1 Handvoll Erbsen, 1 Handvoll *karš*-Weizen, 1 Handvoll [*parhuena*-Getreide(?)].

---

20 2 Krüge (billiges) Bier zum Trinken, 4 Krüge Bier, 2 Krüge [Wein],

21 1 Terrine *tawal*, 1 [Terrine *walhi*],

22 1 Terrine *limma*.

---

23 1 Ziegenbock, 5 [ ]

24 wenn die weise Frau [ ]

---

25 Alles [ ]

26 des [ ]

---

27 Das [Tor] aus Weiß[dorn]

28 100 [ ]

29 nun 2 Krüge [ ]

---

30 Wie nun [ ]

31 2 Speicher [ ]

32 1^{EN} AR[ÀH]

33 *nu-za* GIM-*a*[*n*]

34 *xx*

Rest der Kolumne weggebrochen.

Kol. III

x+1 [*t*]*ák-na-aš* ^{D}UTU-*i* [ ]

2' [ ] *ú-wa-an-zi na*[*m-ma*]

3' [ ]*x ar-ha an-da* [ ]

4' [ ]-*zi* UDU-*ya-aš-ma-a*[*š*]

5' [*t*]*ák-na-a-aš* ^{D}UTU-*i hi-in-kạ́n-zị* [ ]

6' [*pa-r*]*a-a u-un-ni-ya-an-zi*

7' [1$^{?}$ MÁ]Š-*an-kán ši-pa-an-ta-an-zi ú-iz-zị* [ ]

8' [^{SAL}ŠU].GI *ap-pí-iz-zi-ya-az ták-na-a-a*[*š* ^{D}UTU-*i*]

9' ARÀH-*ni-kán še-er ši-pa-an-ti nam-ma* [ ]

10' *za-nu-wa-an-zi na-at-ša-an* ^{SAL}ŠU.GI [ ]

11' *ták-na-a-aš* ^{D}UTU-*i* EGIR-*pa da-a-i a-p*[*u-u-uš*]

12' TU$_{7}$$^{HI.A-TIM}$ *i-ya-an-zi na-an ar-ha* [ ]

13' ^{SAL}ŠU.GI-*ma kiš-ša$^{!}$-an me-ma-i ták-na-a-*[*aš* ^{D}UTU-*i*]

14' *ka-a-ša-wa* LUGAL SAL.LUGAL *xx*[ ]

15' *xx*[ ] *nu-uš-ma-aš ták-*[*na-a-az*]

16' [*in*]*-na-ra-u-wa-tar* [*pa-a-i*]

Kol. IV

x+1 *xx*

2' [*zi*]*-i-nu$^{!}$-il an-da* [ ]

---

32 1 Speicher (aber) [.]

33 Wie nun [ ]

34 (*unverständlich*)

Rest der Kolumne weggebrochen.

Kol. III

x+1 [ ] der Sonnengöttin der Erde [ ]

2' [ ] sie kommen. Ferner [ ]

3' [ ] hinaus, hinein [ ]

4' [ ]-t. Und ein Schaf ihnen/für sich(?) [ ]

5' [ ] der Sonnengöttin der Erde bringen sie dar [ ]

6' treiben sie weg.

7' Er/Sie geht daran, [eine? Zi]ege zu opfern, [ ]

8' [die weise] Frau später der Sonnengöttin der Er[de]

9' auf dem Speicher opfert. Ferner [ ]

10' sie kochen. Nun die weise Frau [ ]

11' legt es wieder der Sonnengöttin der Erde hin. [Jene]

12' Topfgerichte bereiten sie, nun es weg [ ]

13' Die weise Frau aber spricht folgendermaßen: „Sonnengöttin der [Erde],

14' siehe, König (und) Königin [sind zu dir gekommen (?)]

15' [ ], nun ihnen aus der Erde [ ]

16' [ ], Rüstigkeit, [gib (?)"].

Kol. IV

x+1 (*unverständlich*)

2' *zinail*-Getreide (?) hinein [ ]

3'	[ ] *a-ni-u-ra-aš A-NA* ZA.H[UM]
4'	[*a*? -*ni*?]-*ya-an-zi*

5'	DUB.1.KAM *ma-an-kán* LUG[AL SAL.LUGAL] ^{SA}[^{L}ŠU.GI]
6'	*ták-na-a-az da-a-i* NU.TI[L]

2. Tafel – KUB IX 34

Kol. I

x+1	*xx xx*
2'	*ha-li-y*[(*a-an-zi nu* ^{SAL}ŠU.GI)[12]]

3'	SÍG BABBAR-*wa* [(^{URU}*Hur-ma-az ú-te-er* S)ÍG[13] SA$_5$-*wa* ^{URU}?-*az*]
4'	*ú-te-er* [SÍG ZA.(GÌN-*ma-wa* ^{URU}*Ú-ra-az ú-tir nu-wa-ra*)-*an*[14]]
5'	*ta-an-ku-nu-*[*uš-ki-ir ku-e-*(*eš-wa-ra-an* SA$_5$-*nu-uš-kir*)[15]]
6'	*ku-e*[16]-*eš-wa-*[*ra-an* ZA.GÌN-*nu-eš-kir*]

7'	*ki-nu-na-an* [(EGIR-*pa da-an-ku-nu-uš-ki*)-*ir*[17]]
8'	*nu-uš-ma-aš-k*[(*án* 2 UDU$^{\text{HI.A}}$ ŠÀ.BA 1 UDU NI)TA[18]]
9'	*A-NA* SAL.LUGAL-*i* [*še-er ap-*(*pa-an-zi* ^{SAL}ŠU.GI *ki*)-*iš-ša-an*[19]]
10'	*hu-uk-ki-eš-*[*ki-iz-zi*]

---

[12] Ergänzt nach B 3'.
[13] Ergänzt nach B 4'.
[14] Ergänzt nach B 5'.
[15] Ergänzt nach B 6'.
[16] B 6': *ku-i-e-eš-w*[*a*
[17] Ergänzt nach B 7'.
[18] Ergänzt nach B 8'.
[19] Ergänzt nach B 9'.

3' [ ] des Rituals, zur Kanne [ ]

4' [ ] sie.

5' 1. Tafel. Wenn den König (und) die Kö[nigin] die we[ise Frau]

6' aus der Erde nimmt. Unvollständig.

2.Tafel – KUB IX 34

Kol. I

x+1 (*unverständlich*)

2' sie knien [nieder, die weise Frau]

3' „Weiße Wolle [brachte man aus Hurma herbei, rote Wolle brachte man aus]

4' herbei, [blaue Wolle brachte man aus Ura herbei. Nun]

5' färbte man sie schwarz. [Wer hat sie rot gefärbt?]

6' Wer [hat sie blau gefärbt?]

7' Jetzt [hat man sie wieder schwarz gefärbt."]

8' Nun [hält] man ihnen [2 Schafe – davon ein männliches Schaf]

9' für die Königin – [drüber, die weise Frau folgendermaßen]

10' beschwört:

11' *a-ri-ya-tal*[20]*-li-i*[*š*]

12' *ne-pí-iš-ma še-er* [(*ták-ni*)*-i*[21]]

13' *nu-uš-ma-ša-an-kán* [(*-en-ki-mi A-NA x*)[22]]

14' *ti-ti-ya-li-in* [ ]

15' *ka-a-aš-ma an-t*[*u-uh*]*-ši-it* [*ka-*(*a-aš a-an-za-aš*)*-ši-iš*[23]]

16' *hal-lu-wa-aš ha-ri-ya-aš ka-a-aš* [*-*(*uš*)[24]]

17' *wa-a-tar up-pa-a-aš ak-ku-uš-ki-iz-z*[*i* *-*(*za-a-iš*)[25]]

18' [*k*]*a-a-aš ú-e-ši-ya-at-ta-r*[*i* (*du tar*)[26]]

19' *ka-a-aš hu-i-ya-an-za* [(ŠÀ.xx)[27]]

20' *nu an-ni-iš-ki-iz-zi ku-in* UKÙ*-an* [*ŠUM-ŠU te-ez-zi*]

21' *Ú-UL-wa-ra-za tar-ah-ta* SAG.DU*-aš* [*hu-u-ul-ta-ra-am-ma-an*]

22' *tar-na-aš-ša-an a-ah-ra-ma-an* ZI*-aš i*[*m-pa-an* NÍ.TE*-aš*]

23' [*t*]*a-aš-ši-ya-ma-an ha-aš-ti-ya-aš me-lu-*[*li-ya-aš ú-it-ri-iš-ša*]

24' [*Ú-U*]*L-ma-za tar-ah-ta* MU*-aš* ITU*-aš wa-*[*al-h*(*i-eš-šar*)[28] KI.MIN]

25' [*mar-ki*]*-iš-da-u-wa-aš hi-in-kán* KI.MIN *šar-ki-*[(*wa-li-i-e-e*)*š*[29]]

26' [*na-ak-k*]*i-u-e-eš iš-har-wa-an-da*[30]*-an* DU.GUR [KI.MIN UZU*me-i-li-ya-aš*]

---

[20] B 10': [*a-ri-ya*]*-ta-al-li-iš*

[21] Ergänzt nach B 11'.

[22] B 12'

[23] Ergänzt nach B 13'.

[24] B 14'

[25] B 15'

[26] B 16'

[27] B 17'

[28] Ergänzt nach C x+1.

[29] Ergänzt nach C 2'.

[30] C 3': [*iš-har-wa*]*-an-ta-an*

11' [„Wettergott] des Gebirges [ ]

12' im Himmel oben, auf der Erde [unten,]

13' nun ihnen es [ ]

14' *titiyali-* ["]

15' Siehe, durch einen [Men]schen dieses *anzašši*-Tier [ ]

16' in den tiefen Tälern, dieser [ ]

17' Wasser brachte es herbei (und) trinkt, [ ]

18' dieses (Tier) weidet [ ]

19' dieses läuft [ ]

20' Welchen Menschen sie behandelt, dessen Namen nennt sie:

21' Und nicht hat er (folgendes) bezwungen: [Die *hultaramma*-Krankheit] des Kopfes,

22' die *ahraman*-Krankheit der Kehle, die Last der Seele, die Bedrückung

23' des Körpers, die *witrišša*-Krankheit der Knochen (und) Weichteile,

24' hat er nicht bezwungen, den Schlag des Jahres (und) des Monats dsgl.

25' Die Schwindsucht dsgl., die schweren Krankheit[sdämonen],

26' den blutigen Nergal dsgl., das Brennen

27’ [*pa-ah-*(*hur š*)]*a-a-tar*[31] KI.MIN *pa-ap-ra-tar li-in*[*-ga-in* U+KAK*-tar*]

28’ [*hu-*(*ul-la*)]*-an-za-tar*[32] KI.MIN HUL*-mu-uš*[33] Ù^{MEŠ}*-uš* [(HUL-*lu-uš* MUŠEN$^{\text{HI.A}}$*-uš*)[34]]

29’ [(NÍ.TE*-aš*)[35] *t*]*a*[36]*-pa-aš-ša-an ma-ni-in-ku-wa-an-da-an* MU*-an* [(DINGIR^{MEŠ}*-aš*)[37]]

30’ [(*ka*)]*r-pí-in pa-an-ga-u-wa-aš* EME*-an* KI.MIN

31’ [(*ŠA* DUMU.É.GAL)[38]] EME*-an* *ŠA* ^{SAL}SUHUR.LÁL EME*-an* *ŠA* ^{LÚ}*ME-ŠE-DI* EME*-an*

32’ [(*ŠA* ^{LÚ}GUDÚ E)ME[39]]*-an* KI.MIN *ŠA* ^{LÚ}SANGA EME*-an* *ŠA* ^{SAL}AMA.DINGIR$^{\textit{LIM}}$ EME*-an* KI.MIN

33’ [*ŠA* ERÍN^{MEŠ} (KARAŠ *ŠA DI*)[40]*-NI*]*M* EME*-an* *tu-li-ya-aš* LÚ *a-ú-ši-ya-*⟨*wa*⟩*-aš*[41] KI.MIN

34’ [$^{\text{LÚ.MEŠ}}$]*lu-la-hi-ya-aš* $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*ha-pí-ri-ya-aš* E[ME*-an*]

35’ [KI.MIN]*x* EME*-an*

36’ [ ] KI.MIN

Rest der Kolumne weggebrochen

Kol. II

1 [NÍ.TE*-aš t*]*a-pa-aš-ša-an* KI.MIN *ma-ni-in-ku-wa-an-*[*da-an* MU*-an*]

2 [DINGIR^{MEŠ}]*-aš kar-pí-in pa-an-ku-uš-ša* EME*-an* [KI.MIN]

---

[31] Ergänzt nach C 4’.

[32] Ergänzt nach C 5’.

[33] C 5’: *i-da-la-mu-*[

[34] Ergänzt nach C 6’.

[35] Ergänzt nach C 6’.

[36] C 6’: *da-pa-aš-ša-an*

[37] Ergänzt nach C 7’.

[38] Ergänzt nach C 9’.

[39] Ergänzt nach C 10’.

[40] Ergänzt nach C 12’.

[41] C 13’: *a-ú-ši-ya-u-wa-aš*

27' [des Halses], den Zorn dsgl., Unreinheit, Meineid, [Behexung],

28' [Ka]mpf dsgl., böse Träume, [böse Vögel],

29' das Fieber des [Körpers], das kurze Jahr, den

30' Zorn der [Götter], das Gerede der Gesamtheit dsgl.

31' Das Gerede [des Palastjunkers], das Gerede der Haremsfrau, das Gerede des Leibgardisten,

32' das Gerede [des Gesalbten] dsgl., das Gerede des Priesters, das Gerede der Gottesmutter dsgl.,

33' das Gerede [der Soldaten, des Heeres, der Gerichtsversammlung], das (Gerede) der Ratsversammlung, der *auši*-Leute dsgl.

34' Das [Gerede] der Lulahi-Leute, der Hapiri-Leute,

35' [dsgl.], das Gerede [ ]

36' [ ] dsgl.

Rest der Kolumne weggebrochen.

Kol. II

1 Das Fieber des [Körpers] dsgl. (= soll er überwinden), das kurze [Jahr],

2 den Zorn [der Götter] und das Gerede der Gesamtheit [dsgl].

---

3 [*ŠA* DUMU.É.]GAL EME-*an* KI.MIN *ŠA* ^{SAL}SUHUR.LÁL EME-*an*

4 [$^{\text{LÚ.MEŠ}}$]*ME-ŠE-DI* EME-*an* KI.MIN ^{LÚ}GUDÚ EME-*an* KI.MIN

5 [^{LÚ}SANGA]-*aš* EME-*an* *ŠA* ^{SAL}AMA.DINGIR^{LIM} EME-*an* KI.MIN

6 [*ŠA DI-NIM*] EME-*an* *li-in-ki-ya-aš* EME KI.MIN

7 [-*y*]*a-aš* EME-*an* KI.MIN $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*lu-la-hi-ya-aš* EME-*an* KI.MIN

8 [$^{\text{LÚ.MEŠ}}$*ha-pí-ri-ya-aš*] EME-*an* KI.MIN GIDIM-*aš* TI-*an-da-aš* EME-*an* KI.MIN

9 [*ŠA* ÌR GEME EME-*an* KI].MIN *a-da-an-da-aš* NAG-*aš* EME-*an* KI.MIN

10 [*ta-an-ga-r*]*a-an-da-*⟨*aš*⟩ EME-*an* KI.MIN

11 [$^{\text{LÚ.MEŠ}}$*ša-ri-ku-wa-i*]-*in* EME-*an* KI.MIN U+KAK-*aš* EME-*an* KI.MIN

---

12 [*nu*] *an-ni-iš-ki-iz-zi ku-in* UKÙ-*an*

13 [*na-an-kán ŠUM-ŠU te-ez-z*]*i ka-a-ša-wa* KASKAL-*an na-an-ni-iš-ta*

14 [*na-aš-ma ku-it ku*]-*it-ki ú-da-aš na-aš-ma-aš-ši-kán*

15 [ ] *na-aš-ma* IGI$^{\text{HI.A}}$-*it ku-it-ki a-uš-ta*

16 [*na-aš-ma ku-it ku-it-ki e-e*]*p-ta na-aš-ma-aš-ša-an*

17 [*in-na-ra-u-wa-an-te-et* GÌR]-*it ku-it-*⟨*ki*⟩ *ti-ya-at*

---

18 [*pa-ap-r*]*i-eš-ni* U+KAK-*eš-ni hu-ul-la-an-zi-eš-ni*

19 [ ]-*kán* DINGIR^{MEŠ}-*aš pár-ra-an-da* HUL-*it* EME-*it me-mi-iš-ta*

---

20 [ ]*x-la-aš ku-iš-ki*

21 [ ]*x ku-iš-ki*

---

3 Das Gerede [des Palastju]nkers, das Gerede der Haremsfrau,

4 das Gerede des Leibgardisten dsgl., das Gerede des Gesalbten dsgl.,

5 das Gerede des [Priesters], das Gerede der Gottesmutter dsgl.,

6 das Gerede [der Gerichtsversammlung], das Gerede des Meineids dsgl.,

7 das Gerede des [ ] dsgl., das Gerede der Lulahi-Leute dsgl.,

8 das Gerede [der Hapiri-Leute] dsgl., das Gerede des Toten (und) des Lebenden dsgl.,

9 [das Gerede des Dieners (und) der Dienerin ds]gl., das Gerede des Essenden und des Trinkenden dsgl.,

10 das Gerede des [Nüch]ternen dsgl.,

11 das Gerede der Sarikuwa-Leute dsgl., das Gerede der Behexung dsgl.

---

12 Welchen Menschen sie behandelt,

13 dessen Namen nennt sie: Siehe, den Weg ist er gegangen,

14 [entweder hat er etwas] irgendwie herbeigebracht, oder ihm

15 [ ] oder irgendwie sah er (es) mit den Augen,

16 [oder irgendwie] faßte er [etwas] an, oder

17 [mit dem kräftigen Fuß] trat er irgendwie (auf etwas).

---

18 [zur Un]reinheit, zur Behexung, zum Kampf,

19 [oder] den Göttern gegenüber sprach er mit böser Zunge.

---

20 [ ] irgendjemand.

21 [ ] irgendjemand.

---

22 [*ki-nu-na-an an-ni-iš-ki-mi ku-u-un*[42]] UD.KAM-*an* 12 ^{UZU}ÚR$^{HI.A}$

23 [*ha-an-da-a-mi* SAG.DU-*aš-kán* SAG.DU-*i*[43]] *ha-an-da-an-za tar-na-aš-ma-kán*

24 [*tar-ni ha-an-da-an-za* ^{UZU}GEŠTU-*aš-ma-ká*]*n* ^{UZU}GEŠTU-*ni* KI.MIN

25 [^{UZU}ZAG.LU-*kán* ^{UZU}ZAG.LU-*ni* KI.MIN] ^{UZU}*iš-hu-na-aš-ma-kán*

26 [^{UZU}*iš-hu-ni h*]*a-an-da-an-za* ŠU-*aš-ma-kán* ŠU$^{HI.A}$ KI.MIN

27 [UMBIN-*aš-kán A-NA* UM]BIN$^{HI.A}$ *ha-an-da-an-za*

---

28 [^{UZU}TI *A-NA* ^{UZU}TI] *ha-an-da-an-za* ^{UZU}ÚR$^{HI.A}$-*ma-kán*

29 [*A-NA* ^{UZU}ÚR *ha*]-*an-da-za* ^{UZU}*hu-up-pa-ra-ti-ya-*⟨*ti*⟩-*iš*!-*ma-kán*

30 [^{UZU}*hu-up-pa-ra-ti-ya-ti*] KI.MIN ^{UZU}*ta-aš-ku-uš-kán* ^{UZU}*ta-aš-ku-wa-ya* KI.MIN

31 [*ha-a-pu-ú-ša*]-*kán ha-pu-*{*ša*}-*ši* KI.MIN GÌR-*kán* GÌR-*i* KI.MIN

32 [*har-ga-na-ú*]-*kán har-ga-na-*[*ú-i*] KI.MIN UMBIN-[*aš-kán A-NA* UMB]IN$^{HI.A}$ KI.MIN

33 [*h*]*ar-kán ha-*[ ]*x* ^{UZU}[SA-*k*(*án A-NA* ^{UZU}SA)[44]]

34 *iš-har-ma-kán iš-ha-*[*ni* (KI.MIN)[45]]

---

35 12 ^{UZU}ÚR$^{HI.A}$-*ši-iš-ša-*[*an ha-an-da-*(*a-nu-un*)[46] *ki-nu-na ka-a-ša*]

36 *ŠA* UDU.ŠIR *ha-ap-*[*pí-iš-*(*na-an*)]-*te-eš*[47]

37 *ki-e-el* DUMU.LÚ-*iš-*[*na-aš* ^{UZU}ÚR]^{MEŠ}-*aš i-na-an ú-e-wa-kán-zi*[48]

---

[42] Ergänzt nach KUB LV 20+IX 4 I 1.

[43] Ergänzt nach KUB LV 20+ I 2f.

[44] Ergänzt nach D II 4'.

[45] Ergänzt nach D II 5'.

[46] Ergänzt nach D II 6'.

[47] Ergänzt nach D II 7'.

[48] D II 8': *ú*]-*e-wa-ak-kán-zi*

22 [Jetzt behandle ich ihn an diesem] Tag: Die 12 Körperteile

23 [ordne ich: Der Kopf ist zum Kopf] geordnet, die Kehle aber

24 [ist zur Kehle geordnet; das Ohr aber] zum Ohr dsgl.,

25 [die Schulter zur Schulter dsgl.], der Oberarm aber

26 [ist zum Oberarm] geordnet, die Hand aber zu den Händen dsgl.,

27 [der Fingernagel ist] zu den Fingernägeln geordnet.

---

28 [Die Seite ist zur Seite] geordnet, die Genitalien

29 [sind zu den Genitalien ge]ordnet, das Becken

30 [zum Becken] dsgl., die Hoden (?) zu den Hoden (?) dsgl.,

31 [der Penis] zum Penis dsgl., der Fuß zum Fuß dsgl.,

32 [die Sohle] zur Sohle dsgl., der Zehennagel zu den Zehennägeln dsgl.,

33 [die Sehne zur Sehne],

34 das Blut zum Blut [dsgl.].

---

35 Seine 12 Körperteile habe ich [geordnet. Jetzt, siehe,

36 die Körper[teile] des Schafbocks

37 fordern die Krankheit der [Körperteile] jenes Menschen.

---

38 S[AG.DU-*aš-kán* SAG.DU-*aš* GIG-*an*] *kar-ap-du tar-na-aš tar-na-aš-ša*[49] GIG-*an* KI.MIN

39 [^{UZU}GEŠTU-*aš-ma-kán* ^{UZU}GEŠTU-*aš* KI.MIN ^{UZU}ZAG.LU] ^{UZU}ZAG.LU-*ni* KI.MIN

40 [*iš-hu-na-u-wa-an-*(*za iš-hu-u-na-wa*)*-aš*[50]] KI.MIN ^{UZU}*ka-lu-lu-pa-aš* ^{UZU}*ka-lu-lu-pí* KI.MIN

41 [UMBIN-*aš-ma-kán*[51] *A-NA* UMBIN$^{HI.A}$ KI].MIN ^{UZU}TI-*an-za* ^{UZU}TI-*i*[52] KI.MIN

---

42 [^{UZU}ÚR$^{HI.A}$*-ma-kán* ^{UZU}ÚR$^{HI.A}$*-n*]*a-aš* KI.MIN *hu-up-pár-ti-iš*[53]

43 [*hu-up-pár-ti* KI.MIN *har*]*-ga-na-u-wa-an-za har-ga-na-u-wa-aš*[54] KI.MIN

44 [GÌR-*iš* GÌR-*an* KI.MIN] *ka-lu-lu-pí-eš* ŠU.⟨SI⟩$^{HI.A}$*-aš ha-an-da-an*

45 [UMBIN-*aš* *A-NA* UMBIN$^{HI.A}$] KI.MIN ^{UZU}SA-*aš* ^{UZU}SA-*aš-ša-an* KI.MIN

46 [*ha-aš-ti-an-za ha-aš-ti-y*]*a-aš* KI.MIN *iš-ha-na-za*

47 [*iš-ha-na-aš* KI.MIN 12] ^{UZU}ÚR$^{HI.A}$*-az*

---

48 [Š]AH-*za hu-un-t*[*ar-r*]*i-am-ma-za*

49 [*y*]*a* [ ]

Rest der Kolumne weggebrochen

Kol. III

x+1 [*ne-ya*]*-ri x*[*x*]

2' [*na-an*]*-ša-an* ^{SAL}ŠU.[GI *še-er e-ep-zi nu kiš-an te-ez-zi*]

---

[49] D II 9': *tar-aš-na-aš*

[50] Ergänzt nach D II 11'.

[51] D II 12': UMBIN-*an-za*

[52] D II 13': *ta-pu-u*]*-wa-aš-ša-aš*

[53] D II 14': *hu-up-pa-ra-t*]*i-ya-ti-iš*

[54] D II 16': *har-ga*]*-na-wa-aš*

38 [Der Kopf soll die Krankheit des Kopfes] wegtragen, die Kehle die Krankheit der Kehle dsgl.,

39 [das Ohr aber des Ohres dsgl., die Schulter] zur Schulter dsgl.,

40 [der Oberarm zum Oberarm] dsgl., der Finger zum Finger dsgl.,

41 [der Fingernagel zu den Fingernägeln ds]gl., die Seite zur Seite dsgl.

---

42 [Die Genitalien zu den Genitalien] dsgl., das Becken

43 [zum Becken dsgl., die So]hle der Sohle dsgl.,

44 [der Fuß den Fuß dsgl.], die Zehen sind zu den Zehen geordnet,

45 [der Zehennagel zu den Zehennägeln] dsgl., die Sehne die der Sehne dsgl.,

46 [der Knochen die des Knoch]ens dsgl., das Blut

47 [die des Blutes dsgl. von (allen) 12] Körperteilen.

---

48 [ ] das grunzende Ferkel

49 (*unverständlich*)

Rest der Kolumne weggebrochen.

Kol. III

x+1 [sie wen]det sich hin [ ]

2' [Nun hält] die weise Frau es (ein Schaf) über ihn [und spricht folgendermaßen]:

3' [*ša-ra*]*-a hu-it-ti-y*[*a-nu-un nu-uš-ši-kán* ^{UZU}*xx e-ep-ta*]

4' [*kat-ta-a*]*n hu-it-ti-ya-nu-*[*un nu-uš-ši-kán kat-ta IṢ-BAT*]

5' [ZAG]*-na-za-ma-aš-ši hu-it-ti-nu-*[*un n*]*u-uš-ši-kán* HUL

6' [*ha-t*]*u-ga-tar da-a-aš nu-za nam-ma* [*ki-i*] *hu-uk-ma-i*

7' [*e-e*]*p-zi nu hu-uk-ki-iš-ki-u-wa-an da-a-i*

8' [*nu* 12] ^{UZU}ÚR$^{\text{HI.A}}$ *QA-TAM-MA ir-ha-iz-zi*

9' [*ú*]*-iz-zi-ma-za tar-ra-u-wa še-iš-zi*

10' *nu-uš-ši-kán iš-ki-ša-aš še-er e-ep-zi*

11' *hu-uk-ki-iš-kị-ịz-zi QA-TAM-MA-pát*

12' 12 ^{UZU}ÚR^{MEŠ} *QA-TAM-*[*MA-p*]*át i*[*r-h*]*a-iz-zi*

13' *na-aš-za ú-iz-zi šar-k*[*i/u-   -l*]*i-iš še-eš-zi*

14' *nu-uš-ša-*⟨*an*⟩ UDU ^{UZU}GAB*-ni še-er* [*e-ep*]*-zi*

15' *nu* ^{SAL}ŠU.GI *kiš-an te-zi*

16' A.ŠÀ *te-ri-ip-pí-wa* 3$^{!}$*-i-ya-ah-ha-an-zi* 4*-i-ya-ah-ha-*[*an-zi*]

17' *ku-u-un-na-wa* DUMU.LÚ.ULÙ^{LU} 3*-i-ya-mi* 4*-i-ya-mi*

18' [*hu*]*-uk-ki-iš-ki-iz-zi-ma QA-TAM-MA-pát* 12 ^{UZU}ÚR$^{\text{HI.A}}$ *QA-TAM-MA-pát*

19' *ir-ha-iz-zi*

20' *nam-ma-an-ši pa-ra-a ap-pa-an-zi nu-uš-ši-kán*

21' KAxU*-i*[55] *an-da* 2*-ŠÚ al-la-pa-ah-hi* ^{SAL}ŠU.GI *kiš-an*[56] *me-ma-i*

22' *a-ah-ra wa-ah-ra-an al-la-pa-ah* DINGIR^{MEŠ} *kar-pí-in*

---

[55] D III x+1: *iš-ši-i*

[56] D III 2': *ki-iš-ša-an*

3' „Ich habe es [empor]gezogen [und es ergriff ihm das],

4' ich habe es [herab]gezogen [und es ergriff ihm das].

5' [Von der rechten Seite] zog ich es ihm und es nahm ihm den bösen

6' Schrecken." Ferner nimmt sie diese Beschwörung

7' und beginnt zu beschwören.

8' [Die 12] Körperteile behandelt sie reihum ebenso.

9' Er aber kommt und legt sich der Länge nach nieder,

10' nun hält sie es ihm über den Rücken

11' (und) beschwört ebenso.

12' Die 12 Körperteile behandelt sie reihum ebenso.

13' Nun kommt er und legt sich [ ] nieder,

14' nun hält sie das Schaf ihm über der Brust,

15' und die weise Frau spricht folgendermaßen:

16' „Ein gepflügtes Feld verdreifacht man, vervierfacht man,

17' diesen Menschen verdreifache ich, vervierfache ich."

18' Sie beschwört aber ebenso, (und) die 12 Körperteile

19' behandelt sie reihum ebenso.

20' Ferner hält man es ihm hin, er

21' spuckt ihm zweimal ins Maul hinein, die weise Frau spricht folgendermaßen:

22' „Unreinheit (und) Unheil spucke aus, den Zorn der Götter,

23’ {*ap*} *pa-an-ga-u-wa-aš* EME-*an* 3-*ŠÚ* 4-*ŠÚ* *al-la-pa-ah*

24’ EGIR-*an-ma iš-ša-na-aš* ŠAH.TUR TI-*an-da-an-na*

25’ ŠẠH.TỤR *ú-da-an-zi nu* TI-*an-da-an* ŠAH.⟨TUR⟩

26’ *tu-u-wa wa-ah-nu-uš-kán-zi e-eš-ša-na-aš-ma-an-ši-iš-ša-an*[57]

27’ ŠAH.TUR *an-da ap-pí-iš-ki-iz-zi* ^{SAL}ŠU.GI[58] *kiš-an me-mi-iš-ki-iz-zi*[59]

28’ *šal-li-iš-wa-kán* DINGIR^{LIM}-*iš* ^{URU}*La-an-ta-az*[60] *u-un-ni-eš*

29’ *la-i-iš-wa ták-ša-ni pí-ra-an hu-i-ya-an-te-eš*[61]

30’ *i-na-na-aš la-a-la-aš ku-iš-ša-an ú-e-ri-te-nu-ir*[62]

31’ *ku-e-ša-an-kán la-ah-la-ah-hi-nu-e-*{*nu-e*}*-er*

32’ *nu hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi*[63] *ku-in na-an-kán ŠUM-ŠU te-ez-zi*

33’ *pa-a-i-wa-ni-wa-ra-an ša-an-hi-eš-ki-u-e-ni*

34’ *i-ya-an-da-an*[64] *ki-nu-un ú-wa-an-da-an* IGI$^{\text{HI.A}}$-*in*

35’ ^{D}UTU-*uš kar-pí-ya-at-ta nu* ^{D}*I-la-li-ya-an-du-uš*

36’ *pí-i-e-it ku-wa-pí-wa-ra-an ta-at-te-ni*

37’ *i-ya-an-ni-ya-an gi-nu-un*

38’ *ú-wa-an-da-an* IGI$^{\text{HI!.A!}}$-*in*

39’ É-*ir-an ta-pa-ra-am-ma a-ú-me-en*

40’ *i-ni-ra-an a-ú-me-en la-ap-li-pa-an-za-an a-ú-me-en*

41’ *IŠ-TU* 12 ^{UZU}ÚR$^{\text{HI.A}}$ *a-ú-me-en*

---

[57] D III 7’: *iš-ša-na-aš-ma-aš-ši-kán*

[58] D III 8’: ^{SAL}ŠU.GI-*ma*

[59] D III 9’: *hu-uk*]*-ki-eš-ki-iz-zi*

[60] D III 10’:]*La-an-da-za*

[61] D III 11’: *hu-u-i-ya-an-te-eš*

[62] D III 12’: *ú-e-ri-ta-nu-ir*

[63] D III 13’: DÙ-*iš-ki-iz-zi*

[64] D III 15’: *i*]*-ya-an-ta-an*

23'	das Gerede der Gesamtheit dreimal, viermal spucke aus."
24'	Dann aber bringt man ein Ferkel aus Teig und ein lebendes
25'	Ferkel herbei, das lebende Ferkel
26'	schwenkt man ferne, das Ferkel aus Teig aber
27'	hält sie ihm hin, die weise Frau aber spricht folgendermaßen:
28'	„Großer Gott, du bist aus Landa herbeigeeilt
29'	(und) hast gelöst (= entsühnt). Vorn zur Mitte laufen
30'	die Zungen der Krankheit weg, welche ihn in Angst versetzten,
31'	welche ihm Schwierigkeiten bereiteten."
32'	Wen sie beschwört, dessen Namen nennt sie.
33'	„Wir wollen gehen, wir wollen suchen
34'	das gehende Knie, das sehende Auge."
35'	Der Sonnengott zürnte, er schickte die Ilaliyant-Gottheiten
36'	aus: „Wo nehmt ihr es,
37'	das schreitende Knie,
38'	das sehende Auge?"
39'	Im Haus sahen wir ihn (und) die Regierung,
40'	die Augenbraue sahen wir, die Wimper sahen wir,
41'	von den 12 Körperteilen sahen wir (sie).

42’ *na-an-ši-ya-aš-kán an-da me-li-te-iš-ta*

43’ *ạn-da-ma-an-kán a-uš-ta* DINGIR.MAH-*aš nu-uš-ma-aš-ša-an pí-ra-an*

44’ [*ka*]*r-ši-kar-ši-ya-za iš-ki-it* HUL-*u-wa-aš* DINGIR^{MEŠ}-*aš*

45’ *an-da-ma-kán a-ú-e-er* HUL-*u-e-eš ši-wa-an-ni-eš*

46’ [*i*]-*ni-ra-za-wa-ra-aš k*[*ar-š*]*i l*[*a-a*]*p-la-pa-za-wa-ra-aš kar-ši*

47’ 12 $^{\text{UZU}\{\text{UZU}\}}$ÚR$^{\text{HI.A}}$-[*za-wa-ra-aš k*]*ar-ši*

Kol. IV

x+1 [*mar-ki-iš-da-u-wa-aš hi-in-ká*]*n* ^{D}*šar-ki-ụ-wạ-lị-ya-aš*

2’ [*na-ak-ki-u-e-eš* KI.MIN *iš-har*]-*nu-wa-an-da-an* ^{D}U.GUR KI.MIN

3’ [^{UZU}*me-i-li-ya-aš pa-ah*]-*hur ša-a-tar mu-ta-iz-zi*

4’ [*pa-ap-ra-tar li-i*]*n-ga-in* KI.MIN U+KAK-*tar hu-ul-la-an-za-tar* KI.MIN

5’ [ ]*x-da* KI.MIN HUL-*lu ha-du-ga-tar* KI.MIN

6’ [HUL-*mu-uš*] Ù^{MEŠ}-*uš* HUL-*lu-uš* MUŠEN$^{\text{HI.A}}$-*uš* KI.MIN

7’ *ma-ni-in-ku-wa-an-da-an* MU-*an mu-ta-id-du*

8’ DINGIR^{MEŠ}-*aš kar-pí-in pa-an-ga-u-wa-aš* EME-*an* KI.MIN

9’ ⟨*ŠA*⟩ DUMU.É.GAL EME *mu-ta-id-du ŠA* ^{LÚ}GUDÚ EME-*an* KI.MIN

10’ *ŠA* ^{LÚ}SANGA-*aš* EME-*an* KI.MIN *ŠA* ^{SAL}AMA.DINGIR$^{\textit{LIM}}$ EME-*an* KI.MIN

11’ ERÍN^{MEŠ} KARAŠ-*aš* EME-*an* KI.MIN *ŠA DI-NIM* EME KI.MIN

12’ *tu-li-ya-aš* EME-*an* KI.MIN $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*a-ú-i-ši-li-ya-aš* KI.MIN

13’ *pa-an-ga-u-wa-aš* MÁŠ$^{\text{HI.A}}$ EME-*an* KI.MIN $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*lu-la-hi-ya-aš*

42'	Und er wurde (uns ?) dabei süß.
43'	Drinnen aber sah ihn Hannahanna und vor ihnen
44'	salbte sie ihn mit Fett, (vor) den bösen Göttern.
45'	Drinnen aber sahen ihn die bösen Götter.
46'	„Von der Augenbraue schneide sie ab, von der Wimper schneide sie ab,
47'	von den 12 Körperteilen schneide sie ab!"

Kol. IV

x+1	[Die Schwindsucht], die [schweren] Krankheitsdämonen,
2'	[dsgl., den blut]igen Nergal dsgl.,
3'	das Bren[nen des Halses], den Zorn entfernt es (das Ferkel).
4'	[Unreinheit, Mein]eid dsgl., Behexung, Kampf dsgl.,
5'	[ ]x dsgl., den bösen Schrecken dsgl.,
6'	[die bösen] Träume, die bösen Vögel dsgl.
7'	Das kurze Jahr soll es entfernen,
8'	den Zorn der Götter, das Gerede der Gesamtheit dsgl.,
9'	das Gerede des Palastjunkers soll es entfernen, das Gerede des Gesalbten dsgl.,
10'	das Gerede des Priesters dsgl., das Gerede der Gottesmutter dsgl.,
11'	das Gerede der Soldaten (und) des Heeres dsgl., das Gerede der Gerichtsversammlung dsgl.,
12'	das Gerede der Ratsversammlung dsgl., das (Gerede) der ***auši***-Leute dsgl.,
13'	das Gerede der ganzen Sippe dsgl., das (Gerede) der Lulahi-Leute

14’ LÚ.MEŠ*ha-pí-ri-ya-aš* KI.MIN GIDIM-*aš* TI-*an-da-aš* KI.MIN

15’ *a-da-an-da-aš a-ku-wa-an-da-aš* EME-*an* KI.MIN

16’ *t*[*a-an*]-*ga-ra-an*! -*ta-aš* EME-*an* KI.MIN

17’ [(LÚ.MEŠ*ša-ri-ku-wa*)]-*i-in*[65] EME-*an mu-da-id-du hu-u-ma-an-da-aš*

18’ [(U+KAK-*na-aš*)[66]] EME-*an* KI.MIN

19’ [*nu*] *an-ni-iš-ki-*[*iz-zi*] *ku-in* UKÙ-*an na-an-kán* [(*ŠUM-Š*)] *U*[67] *te-ez-zi*

20’ [*ku*]-*iš-ma-an-kán* [*A-NA* D]U.GUR URUDU*ŠA-GA*!-*RI*HI.A ZABAR[68] *da-a-iš*

21’ [*ki*]-*nu-*{*kán*}-*na-kán d*[*a-ah-hi A-N*]*A* DU.GUR URUDU*ŠA-*⟨*GA*⟩-*RI*HI.A

22’ [*na*]-*an-kán te-eh-hi* D*Pa-*[*nu-un*]-*da-a* ŠAH.[TUR]

23’ DUB.2.KAM *Ú-U*[*L QA-TI*]

24’ *ma-a-an-kán* LUGAL SAL.[LUGAL]

25’ SALŠU.GI *ták-na-az* [*da-a-i*]

4. Tafel – KBo XXI 6

Vs.

1 [EGIR]-*ạn-da-ma-az* [GIŠ]*wạ-wa-ar-ki-ma-an ŠA* IM *da-a-i*

2 [(*na-an*)]-*ši-kán*[69] *A-NA* SAG.DU-*ŠU an-da ap-pí-iš-ki-iz-zi*[70]

---

[65] Ergänzt nach E 3’.

[66] E 4’: *al-wa-an-zé-na-aš*; für U+KAK vgl. IV 11.

[67] Ergänzt nach E 5’.

[68] E 6’ om.

[69] Ergänzt nach C 5’.

[70] B 4’: *ap-pí-eš-ki-iz-zi*

14' (und) der Hapiri-Leute dsgl., das (Gerede) des Toten (und) des Lebenden dsgl.,

15' das Gerede des Essenden (und) des Trinkenden dsgl.,

16' das Gerede des Nüchternen dsgl.,

17' das Gerede [der Sarik]uwa-Leute soll es entfernen, das Gerede

18' aller [Behexung] dsgl.

19' Welchen Menschen sie behandelt, dessen Namen nennt sie:

20' „Wer aber [dem] Nergal eine Streitaxt aus Bronze hingelegt hat,

21' jetzt n[ehme ich de]m Nergal die Streitaxt (weg),

22' und ich lege das Ferkel des Pa[nun]ta hin."

23' 2. Tafel. Unvollständig.

24' Wenn den König (und) die Königin

25' die weise Frau aus der Erde [nimmt].

4. Tafel – KBo XXI 6

Vs.

1 [Danach] aber nimmt sie einen Drehzapfen aus Lehm

2 und hält ihn an seinen (des Opfermandanten) Kopf hin.

3 [^{SAL}ŠU].GI-*ma ki-iš-ša-an hu-uk-ki-iš-ki-iz-z*[*i*]

---

4 [^{GIŠ}*wa-w*]*a-ar-ki-ma-aš ta-me-tar-wa-an-za* EGIR-*an ki-e-da-ni tar-ru-u*[71] *p*[*a-ra-a-an*]

5 [*ki*]-*e-da-ni tar-ru-u*[72] *pa-ra-a-an iš-tap-pí-ir* EGIR-*an da-ma-*[*aš-šir*]

---

6 [*m*]*a-ah-ha-an-ma-aš-ša-an* ^{GIŠ}IG ^{GIŠ}*wa-wa-ar-ki-mi ú-e-*[(*eh-zi*)[73] *i-da-a-lu-uš*]

7 [UD]-*az ma-ni-in-ku-wa-an-za* MU-*za*[74] DINGIR^{MEŠ}-*aš kar-pí-iš pa-an-*[*ga-u-wa-aš* EME-*aš*]

8 KASKAL-*az* EGIR-*pa ne-*[(*ya*)-*ru*][75]

---

9 UR.MAH *za-am-ni-ya-an pé-e-da-ú* UR.BAR.RA *t*[(*ák-ša*)-[76]]

10 *ki-e da-šu-wa-an-te-eš ki-e-ma du-ud-du-m*[*i-ya-an-te-eš ki-e-ma ú-wa-an-zi*]

11 *Ú-UL ki-e-ma iš-ta-ma-aš-ša-an-zi Ú-UL* [*nu an-ni-iš-ki-iz-zi ku-in*]

12 *an-tu-uh-ša-an na-an-kán ŠUM-an te-ez-z*[*i*]

---

13 *ku-u-un-na-wa an-tu-uh-ša-an i-da-*[*a-lu-uš* UD-*az ma-ni-in-ku-wa-an-za* MU-*za*]

14 DINGIR^{MEŠ}-*aš*[77] *kar-pí-iš li-e ku-wa-pí-ik-*[*ki a-uš-zi*]

---

15 *nu-uš-ši-kán wa-wa-ar-ki-*[*ma-an ŠA* IM *še-er e-ep-zi*][78]

---

[71] B 6': *tar-ru*

[72] B 7': *tar-ru*

[73] Ergänzt nach B 8'.

[74] B 9': MU.KAM-*za*

[75] Ergänzt nach B 10'.

[76] B 11': UR.BAR.RA-*aš ták-ša-*[

[77] D 3': DINGIR$^{ME.EŠ}$-*aš*

[78] D 5' fügt *na-an an-da hu-*[ein.

3	[Die weise] Frau aber beschwört folgendermaßen:
4	„Mächtiger Drehzapfen, man hat diesem [den Atem] weitgehend,
5	(ja), diesem den Atem weitgehend abgesperrt und ihn be[drückt].
6	Wie aber die Tür sich auf dem Drehzapfen dreht, (so) sollen [der böse]
7	Tag, das kurze Jahr, der Zorn der Götter, [das Gerede der Ge]-samtheit
8	sich wieder auf (ihrem) Weg (zurück)wenden."
9	Einen schädigenden Löwen soll er/sie hinschaffen zur Gemein-[schaft(?)] eines Wolfes.
10	Diese sind blind, diese sind ta[ub, diese sehen]
11	nicht, diese hören nicht. [Welchen Menschen]
12	sie behandelt, de(sse)n Namen nennt sie:
13	„Diesen Menschen sollen der bö[se Tag, das kurze Jahr,]
14	der Zorn der Götter keineswegs [sehen]."
15	Nun [hält sie] den Drehzap[fen aus Lehm] über ihn

16 *na-aš-ši-kán še-er ar-ha w[(a-ah-nu-uz-zi nam-ma)-xx*[79]

---

17 SAL ŠU.GI-*ma ki-iš-š[a-an hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi]*

18 DINGIR MEŠ-*aš*[80] *kar-pí-i[(n al-w)a-an-za-tar*[81] (3-*ŠU* 4-*ŠU al-la-pa-ah)*[82]]

Rest der Kolumne weggebrochen[83].

Rs.

x+1 *xx xx xx*

2' *ú-te-er-m[a]*

3' IGI HI.A-*wa-kán Ú-U[L]*

4' KA[xU]-*az-kán* [ ]

5' *i-da-a-lu iš-ša-al-l[i]*

6' *i-da-a-lu ma-a-ri-i-iš*(-)[ ]

7' *ki-i-ma-kán pa-ah-hur ma-ah-ha-a[n]*

8' *QA-TAM-MA ki-iš-ta-ru i-da-a-[lu(-)]*

9' EME-*aš a-pí-el hu-uh-hu-ur-ti* [ ]

10' *na-at-ši* SAL ŠU.GI *pa-ra-a e-ep-[zi]*

11' *al-la-pa-ah-hi* SAL ŠU.GI-*ma QA-TAM-MA* [ ]

12' DUB.4.KAM *ma-a-an-kán* LUGAL SAL.LUGAL [SAL ŠU.GI]

13' *ták-na-a-az da-a-i Ú-UL QA-TI*

---

[79] Ergänzt nach D 6'.

[80] D 8': DINGIR ME.EŠ-*aš*

[81] Ergänzt nach D 8'.

[82] Ergänzt nach D 9'.

[83] D hat noch weitere sechs Zeilen.

16 und [schwenkt] ihn über ihn weg, [ferner].

---

17 Die weise Frau [beschwört folgendermaßen]:

18 „Den Zorn der Götter, [Behexung, dreimal, viermal spucke aus].”

Rest der Kolumne weggebrochen.

Rs.

x+1 (*unverständlich*)

2' sie schafften aber herbei [ ]

3' Die Augen nic[ht]

4' aus dem Mund [ ]

5' schlechten Speichel [ ]

6' schlechten *mariš*(?) [ ]

7' Wie dieses Feuer aber [ ]

8' ebenso soll er verlöschen. Böse [ ]

9' die Zunge, zur Gurgel jenes [ ]

10' Nun hält die weise Frau es ihm hin [ ]

11' er spuckt [aus/hinein], die weise Frau aber ebenso [ ]

12' 4. Tafel. Wenn den König (und) die Königin [die weise Frau]

13' aus der Erde nimmt. Unvollständig.

3. DUPLIKATE

KBo XXI 2 (Dupl. zu KBo XXI 1 I 3–14)

Kol. I

x+1 NI]NDA.ERÍN^{MEŠ} 30-*i*[*š*

2']*x* 30-*iš* 3 ^{NINDA}*wa-ki-*[*eš-šar*

3'] 30-*iš* ^{GIŠ}*ha-tal-ki-eš-na-*[*aš*

4'] 2-*ŠU* 9 NINDA.SIG^{MEŠ} [

5'] *nu* 4 ^{NINDA}*še-e-nu-uš* [

6']*x ŠA* ZÍD.DA ZÍZ *ŠA* 3 *U*[*P-NI*

7' NIN]^{DA}*ma-ri-i-iš ŠA* ZÍD.D[A ZÍZ

8' TUR$^{TI]M}$ *hi-im-ma-aš*

9' *še-ep-pí*]*-it* 1 *ŠA-A-DU* BULÙG 1 *Š*[*A-A-DU*

10'] 1 *UP-NU* GÚ.TUR 1 *UP-NU ka*[*r-aš*

Bo 4045 (Dupl. zu KBo XXI 1 I 10–18)

Vs.

x+1] ^{NINDA}*ma-ri-i-e-eš*

2' ZÍD.D]A ZÍZ TUR^{TIM} *hi-im-ma-aš*

3' 1] BÁN BULÙG 1 BÁN BAPPIR

4' GÚ].GAL.GAL 1 *UP-NU* GÚ.TUR

5' *UP*]*-NU pár-hu-e-na-aš*

6' [vacat]

7' *ha-ni-eš-ša*]*-aš mar-nu-an*

8'] *li-im-ma-aš*

9'] *xx*

IBoT III 99 (Dupl. zu KUB IX 34 I 1–19)

x+1 SA]LŠU.GI GAM-*an* [

2' 1]*NU-TUM-ma A-NA* SAL[ŠU.GI

3' *ha-li*]-*ya-an-zi nu* SALŠU.GI [

4' [SÍG BABBAR]-*wa* URU*Hur-ma-az ú-te-er* SÍ[G SA_5-*wa* URU*?-az ú-te-er*]

5' [SÍG ZA].GÌN-*ma-wa* URU*Ú-ra-az ú-tir nu-wa-ra-*[

6' [*ku-e-e*]*š-wa-ra-an* SA_5-*nu-uš-kir ku-i-e-eš-w*[*a*

7']-*wa-aš* EGIR-*pa da-an-ku-nu-uš-ki-*[

8' [*nu-uš-ma*]-*aš-kán* 2 UDUHI.A ŠÀ.BA 1 UDU NITA [*A-NA* SAL.LUGAL]

9' [*še-er ap*]-*pa-an-zi* SALŠU.GI *ki-*[*iš-ša-an hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi*]

10' [*a-ri-ya*]-*at-ta-al-li-iš* [

11' [*ne-pí*]-*iš-ma še-er ták-ni*(-)[

12']-*en-ki-mi A-NA x*[

13' [*ka*]-*a-aš a-an-za-aš-*[*ši-*

14']-*uš xx* [

15']-*za-a-iš* [

16'] *du tar* [

17'] ŠÀ.xx [

IBoT III 102+Bo 3436 (Dupl. zu KUB IX 34 I 24–36)

x+1 *wa-al-h*]*i-eš-šar* [

2'] KI.MIN *šar-ki-wa-li-i-e-e*[*š*

3' [*iš-har-wa*]-*an-ta-an* DU.GUR KI.MIN [

4' *pa-ah*]-*hur ša-a-tar* KI.MIN *pa-ap-ra-tar* [

5’ *hu*]*-ul-la-an-za-tar* KI.MIN *i-da-la-mu-*[*uš* Ù^{MEŠ}*-uš*]

6’ *i-da-lu-uš* MU[ŠE]N$^{\text{HI.A}}$*-uš* NÍ.TE*-aš da-pa-aš-ša-an* [

7’ *ma-ni-in-ku-wa-an-da-an* MU*-an* DINGIR^{MEŠ}*-aš kar-pí-in*

8’ *pa-an-ga-u-wa-aš* EME*-an* KI.MIN

9’ *ŠA* DUMU É.GAL EME*-an ŠA* ^{SAL}SUHUR.LÁL E[ME*-an*]

10’ *ŠA* ^{LÚ}*ME-ŠE-DI* EME*-an ŠA* ^{LÚ}GUDÚ E[ME*-an*]

11’ *ŠA* ^{LÚ}SANGA EME*-an ŠA* ^{SAL}AMA.DINGIR^{LIM} [EME*-an*]

12’ [ERÍN^{ME}]^{Š}*-aš* KARAŠ*-aš* [*Š*]*A DI-NI* EME*-an* [

13’ [*t*]*u-li-ya-aš* LÚ *a-ú-ši-ya-u-wa-aš*

14’ [*pa-an-g*]*a-u-wa-aš* MÁŠ$^{\text{HI.A}}$*-aš* KUR*-ya-aš-ša* $^{\text{LÚ.}}$[^{MEŠ}*lu-la-hi-ya-aš*

15’ [$^{\text{LÚ.MEŠ}}$*h*]*a-pí-ri-ya-aš* EME*-an* KI.MIN

16’]*xx a-da-an-d*[*a-aš*

Bo 3193

Vs.II (Dupl. zu IX 34 II 30–47)

x+1 *xx xx*

2’]*-xx-pí-eš-xx*

3’] *xx* KI.MIN

4’ SA*-k*]*án A-NA* ^{UZU}SA

5’] KI.MIN

6’ *ha-an-da*]*-a-nu-un*

7’ *ha-ap-pí-iš*]*-na-an-te-eš*

8’ *ú*]*-e-wa-ak-kán–zi*

9’]*x-na-aš tar-aš-na-aš*

10’]*x* KI.MIN

11’ *iš-hu-na-wa-an*]*-za iš-hu-na-wa-*[*aš*]

12’] UMBIN-*an-za*

13’ ^{UZU}*ta-pu-u*]*-wa-aš-ša-aš* KI.MIN

14’ *hu-up-pa-ra-t*]*i-ya-ti-iš*

15’ *ha-pu-uš*]*-ša-an-za*

16’ *har-ga*]*-na-wa-aš* KI.MIN

17’ ŠU].SI$^{\text{HI.A}}$-*aš* KI.MIN

18’ $^{\text{U]ZU}}$SA-*aš-ša-aš*

19’ *xx*

20’ *xx*

Rs. III (Dupl. zu KUB IX 34 III 20–36)

---

x+1] *iš-ši-i*

2’] *ki-iš-ša-an me-ma-i*

3’ *al*]*-la-pa-ah* DINGIR^{MEŠ}-*aš kar-pí-in*

4’ 3]-*ŠU* 4-*ŠU al-la-pa-ah*

5’ *iš-ša-n*]*a-aš* ŠAH.TUR TI-*an-da-an-na*

6’] TI-*an-da-an* ŠAH.TUR

7’ *-z*]*i iš-ša-na-aš-ma-aš-ši-kán*

8’ *-i*]*z-zi* ^{SAL}ŠU.GI-*ma*

9’ *hu-uk*]*-ki-eš-ki-iz-zi*

10’ ^{URU}]*La-an-da-za u-un-ni-eš*

11’ *pí*]*-ra-an hu-u-i-ya-an-te-eš*

12’ *ú-e-ri-ta-nu-ir*

13’]*-ir nu* DÙ-*iš-ki-iz-zi*

14’] *te-ez-zi*

15’ *i]-ya-an-ta-an*

16’] *kar-pí-ya-[at-ta]*

17’ *t]a-a[t-te-ni]*

KUB VII 42 (Dupl. zu KUB IX 34 IV 14–22)

x+1] $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*ha-pí-ri-ya-[aš]*

2’ *a-ku]-wa-an-da-aš* EME-*an* KI.MIN

3’ KI].MIN $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*ša-ri-ku-wa-in*

4’] *al-wa-an-zé-na-aš* EME-*an* KI.MIN

5’] *ŠUM-ŠU te-ez-zi*

6’ ^{URUDU}*Š]A-GA-RI*$^{\text{HI.A}}$ *da-a-iš*

7’ ^{URUDU}*ŠA-G]A-RI*$^{\text{HI.A}}$

8’ *xx*

KBo XXV 193 (Dupl. zu KBo XXI 6 Vs. 1–10)

x+1]*x* 3-*ŠU* 4-*Š[U*

2’] *na-aš kat-ta da-a-i*

3’] *wa-wa-ar-ki-ma-an ŠA* IM *da-a-i*

4’] SAG.DU-*ŠU an-da ap-pí-eš-ki-iz-zi*

5’] *ki-iš-ša-an hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi*

6’ *wa-wa-ar-ki-ma]-aš ta-me-tar-wa-an-za* EGIR-*an ki-e-da-ni tar-ru*

7’ *ki]-e-da-ni tar-ru pa-ra-a-an iš-tap-pí-ir* EGIR-*an* [ ]

8’ *ma-ah-ha-an-ma-aš-ša]-an* ^{GIŠ}IG *wa-wa-ar-ki-mi ú-e-eh-zi*

9’ *i-da-a-lu-uš* UD]-*az ma-ni-in-ku-wa-an-za* MU.KAM-*za* DINGIR^{MEŠ}-*aš*

10'] KASKAL-*az* EGIR-*pa ne-ya-*[*ru*]

11' *p*]*é-e-da-ú* UR.BAR.RA-*aš ták-ša-*[

12' *k*]*i-e-ma du-ud-du-*[*mi-ya-an-te-eš*]

KBo XXIX 197 (Dupl. zu KBo XXI 6 Vs. 1–5)

x+1] *še-nu-uš pa-ra-a* [

2']*x me-ma-i a-ah-ra-an* [

3'] 3-*ŠU* 4-*ŠU al-la-p*[*a-ah*]

4' *na-aš kat*]*-ta da-a-i*

5' *d*]*a-a-i na-an-ši-kán*

6' ^{SAL}ŠU].GI-*ma*

7' [vacat]

8' *ki-e-d*]*a-ni tar-ru-u*

9'] *xx xx*

313/w (Dupl. zu KBo XXI 6 Vs. 13–18)

x+1 *xx*

2' *ku-u-un-na-w*[*a*

3' DINGIR$^{ME.EŠ}$-*aš kar-p*[*í-iš*

4' *nu-uš-ši-kán wa-wa-a*[*r-ki-ma-an*

5' *na-an an-da hu-*[

6' *wa-ah-nu-uz-zi nam-ma-x*[*x*

7' ^{SAL}ŠU.GI-*ma ki-iš-ša-*[*an*

8' DINGIR$^{ME.EŠ}$-*aš kar-pí-in al-w*[*a-an-za-tar*

9' 3-*ŠU* 4-*ŠU al-la-pa-ah* [

10' EGIR-*an-da-ma-az* 2 GUD$^{HI.A}$ [

11' *A-NA* SAG.DU-*ŠU an-da* [

12' *ki-iš-ša-an ki-e-d*[*a-ni*

13' *ku-wa-la-ya-an-ti-uš-k*[*án*

14' *ki-e da-a-ir nu*(-)*x*[*x*

15' *xx*

4. PHILOLOGISCHER KOMMENTAR

4.1. 1.Tafel – KBo XXI 1

I 1: Die Überschrift nennt die Ritualschreiberin Tunnawiya[1], von der bis jetzt vier verschiedene Rituale bekannt sind. Neben dem hier zu behandelnden Text sind dies folgende:

KUB VII 53+XII 58 I 1: *UM-MA* ^{SAL}*Tu*$_4$*-un-na-ú-i* ^{SAL}ŠU.GI. Nach IV 43f ist dies die erste Tafel des „Rituals gegen Unreinheit, des Flußrituals" der weisen Frau ^{SAL}*Tu*$_4$*-un-na-ú-ya.*

KBo XVII 62+63 IV 19f: Im Kolophon des von G. Beckman[2] bearbeiteten Geburtsrituals kann man ebenfalls den Namen dieser Verfasserin ergänzen: [DUB.x.KAM *ma-ah-ha-an* SAL-*za ha-a-ši Ú-UL QA-TI A-WA-AT* ^{SAL}*Tu*$_4$*-n*]*a-wi-ya* ^{SAL}ŠÀ.ZU.

Schließlich ist noch der Bibliothekskatalog KUB XXX 57+59 l. Kol. 5–7 hier anzuführen, ein Ritual, das schon in Hattusa nicht mehr vollständig greifbar war: DUB.1.KAM *A-WA-AT* ^{SAL}*Du-un-na-wi-ya* $^{\mathrm{[SA]L}}$ŠU.GI *ma-a-an ak-kán-ta-an mu-u-ga-mi Ú-UL QA-TI* EGIR-*iz-zi-ma-aš-ši ṬUP-PU na-a-wi ú-e-mi-ya-u-en.*

Daß von einer Verfasserin mehrere verschiedene Rituale stammen, ist auch mit anderen Beispielen zu belegen, so daß nicht bezweifelt werden braucht, daß alle genannten Rituale auf eine einzige Verfasserin zurückgehen[3]. In allen Belegen wird der Name der Verfasserin in der Stammform verwendet, was mit der bekannten Tatsache übereinstimmt,

---

[1] Vgl. dazu Laroche 1966,189 Nr.1374 sowie die Ergänzung in Heth. 4(1981)45 unter derselben Nummer.

[2] Beckman 1983,34.

[3] Kammenhuber 1976,124; Beckman 1983,40f; Starke 1985,44. Eventuell lebt der Name in verkürzter Form noch im 1.Jt. in der singulären Form Donia in einer lykaonischen Inschrift weiter (Beleg bei Laminger-Pascher 1984, Nr.32), da nach Laminger-Pascher 1984,14f einheimische Idiome (eventuell dem Hethitischen nahe) in diesen Inschriften greifbar werden. Schwierigkeiten bestehen für diese Annahme allerdings insofern, als der zugrundeliegende Ortsname im 1.Jt. wohl als Tynna weiterlebt, was nicht völlig mit dem PN vereinbar ist. – Für die Tatsache, daß von einer Verfasserin mehrere Rituale stammen, sei auf Mastigga (Belege bei Kammenhuber 1976,123f) oder auf Kuwatalla verwiesen, von der Starke 1985,72ff nachgewiesen hat, daß sie wenigstens drei verschiedene Rituale verfaßt hat.

daß nach *UM-MA* oder nach akkadischen Präpositionen diese Form verwendet wird[4]. Den Namen „Tunnawiya" kann man als luwisch bestimmen, analysierbar als eine suffixale Ableitung vom Ortsnamen Dunna mittels des Suffixes *-wiya*. Funktionell steht dieses Suffix in diesem und in ähnlichen Namen in Parallele zu *-muwa* bzw. *-ziti* in männlichen Personennamen, doch sind die Bildungen auf *-muwa* und *-ziti* Komposita[5]. Da nun – trotz der Analyse des Namens und weiterer Elemente im Ritual, die in den luwischen Bereich weisen – die Verfasserin als weise Frau aus Hattusa bezeichnet wird, möchte ich die Frage aufwerfen, ob Tunnawiya vielleicht erst ein im nachhinein der Trägerin gegebener Name ist, durch den sie in Hattusa bekannt war, der gleichzeitig ihre Herkunft verdeutlicht. Als Geburtsname – vorausgesetzt, er ist nicht semantisch entleert und man kann aus ihm irgendwelche Rückschlüsse ableiten – schiene mir ein solcher Name nicht sonderlich sinnvoll, sollte die Trägerin des Namens tatsächlich aus Dunna stammen, wie der Name angibt[6].

Über die Stellung der Tunnawiya in der Kulthierarchie kann man aufgrund der vier Rituale folgendes sagen: Während sie in KBo XVII 62+63 als ^{SAL}ŠÀ.ZU „Hebamme" bezeichnet wird, hat sie in den drei anderen Ritualen den Titel ^{SAL}ŠU.GI „weise Frau". Letzterer Titel[7] ist eine Art Oberbegriff für Beschwörungspriesterinnen im hethitischen Kult, wobei zumindest eine hethitische Lesung des Sumero-

---

[4] Vgl. dazu Szabó 1971,62f mit weiterer Literatur; als weiteres Beispiel für die Verteilung Stammform – flektierte Form sei auf die Belege im Gebet der Gassuliyawiya KBo IV 6 (jetzt bei Tischler 1981,82) verwiesen, für die Stammform nach *UM-MA* auf den Beginn des Telipinu-Erlasses (jetzt bei Hoffmann 1984,12).

[5] Zur Namenbildung auf *-wiya* vgl. Laroche 1966,325f, weitere Beispiele bei Tischler 1981,35. Die von Georgiev 1968,196 versuchte Interpretation von *-wiya* als Substantiv in Analogie zu *muwa* und *ziti* kann dabei wohl kaum aufrecht erhalten werden, genauso wie auch sein etymologischer Anschluß von *-wiya* an idg. **pwiyo/a-* (dazu etr. *puia/pui*, lat. *puer/puella*, hom. *οπυιω*) problematisch ist. - Namen auf *-wiya*, *-muwa* und *-ziti* sind in der Großreichszeit häufig, was im Zusammenhang mit der zunehmenden Bedeutung der luwischen Komponente nicht verwunderlich ist. Košak 1974,6 bucht in seinem rückläufigen Index 21 Personennamen auf *-wiya* sowie 5 weitere auf *-Cuya*.

[6] Vgl. allgemein zur Problematik der Namengebung bei den Hethitern Hoffner 1968,201–203. Namen, die die Herkunft des Trägers verdeutlichen und erst nachträglich dem Träger gegeben wurden, sind auch aus Mesopotamien bekannt. Teilweise werden solche Namen als Nisbe gebildet, teilweise als status constructus mit *mār* oder *awīl*, vgl. dazu Stamm 1939,13.268–270.

[7] Zur Stellung der ^{SAL}ŠU.GI in magischen Ritualen und zu ihren Aufgaben, ihren

gramms ^{SAL}*hašawa-* ist. Da *hašawaš* „die des Gebärens" ist, darf man folgern, daß die ^{SAL}ŠU.GI/^{SAL}*hašawa-* zumindest ursprünglich Funktionen ausgeübt hat, die in unmittelbarer Beziehung zum Geburtsvorgang standen. Mit G. Beckman[8] kann man aber annehmen, daß die Bezeichnung mehr und mehr verallgemeinert worden ist, indem die etymologische Verbindung mit der Geburt aufgegeben wurde, so daß jede Ritualhandlung von einer ^{SAL}ŠU.GI vollzogen werden konnte, während der Spezialbereich „Geburt" einer rangniedrigeren Kultfunktionärin, der ^{SAL}ŠÀ.ZU (= *haš(ša)nupalla-*) zufiel. Daraus kann man nun weiter folgern, daß das Geburtsritual KBo XVII 62+63 das älteste Ritual der Tunnawiya ist, während die drei anderen Texte zeigen, daß sie bereits innerhalb der Hierarchie in den Rang einer ^{SAL}ŠU.GI aufgestiegen ist.

I 2: Die Zeile charakterisiert den Text thematisch als zur Gruppe der *taknaz-da*-Rituale gehörig[9], worauf in der sachlichen Auswertung des Rituals näher einzugehen ist. Die Pleneschreibung *ták-na-a-az* könnte ein Datierungsindiz sein.

I 3–5: Die Zahlenangaben 30-*iš*, 10-*iš* bzw. 10-*li* (vgl. auch II 7) drücken eine Maßeinheit aus, die sich auf die Größe der Brote bezieht. Aus der Verteilung -*iš* zu -*li*, die vom Genus des Nomen abhängig ist, ergibt sich der Ansatz eines Suffixes -*liš*. Für die reale Umrechnung der Mengenangaben ist als Arbeitshypothese nach wie vor Güterbocks Überlegung akzeptabel[10], daß die der Zahlenangabe zugrundeliegende Maßeinheit der hethitische Šekel ist, der 1/40 Mine beträgt, woraus sich als Gewicht für den Šekel etwa 11,75 Gramm ergeben.

I 3: Die Lesung ⟨NINDA⟩.ERÍN$^{\text{ME.EŠ}}$ ist gesichert durch das Duplikat KBo XXI 2:1. Für die zu ^{NINDA}*harnantašši-* gehörige hethitische Wortsippe *harna-, harnammar, harnamniya-, harnamniyašha-* und *harnant-*

Beziehungen zu einer bestimmten Schicht etc. vgl. Engelhard 1970,6–24 mit ausgewählten Textbeispielen; detaillierte Belegangaben bei Kammenhuber 1976,119–129; vgl. auch Haas/Thiel 1978,22–24 sowie Benedetti 1980.

[8] Beckman 1983,233.

[9] Vgl. Taracha 1985.

[10] Güterbock 1967,150; vgl. dazu schon Laroche, OLZ 51(1956)423 und jetzt Singer 1983,161 und Neu, StBoT 26, 289 Anm.16. Zur Unterteilung der hethitischen Mine in 40 Šekel im Unterschied zur babylonischen mit 60 Šekeln vgl. Otten 1954–56,129, für die Umrechnung siehe auch Dietrich/Loretz 1964–66,223, wo der babylonische Šekel mit 8,4 Gramm und der ugaritische Šekel mit 9,5 Gramm umgerechnet werden.

vgl. Tischler[11]. Wahrscheinlich ist darin eine luwische Brotsorte zu sehen[12]; dazu paßt, daß dieses Brot z.B. nochmals im stark luwisch beeinflußten Ritual KUB XXXV 146 II 7.13 genannt wird. Neben einer Feder werden eine *zinakki*-Pflanze, *niniyami*-Brot, gesäuertes Brot, ein Apfel, *kunkuma-*, eine Feige, ein Knochen und *walli-* bereitet. – Den sachlichen Nuancen für eine luwische Herkunft entspricht auch die Wortbildung, da man das adjektivbildende Suffix *-assi-* (vgl. HE², §382a; DLL 136, §24; EHS §126,2) abtrennen kann. Für die weitere Analyse des Wortes kann nicht völlige Sicherheit erzielt werden, ob *harnant-* als Ptz. zu einem Verbum **harna/e-* (säuern) oder als -nt-Erweiterung eines Adjektivs *harna-* (gesäuert) interpretiert werden soll[13].

I 4: Für NINDA.GIDIM ist mir in dieser Form kein weiterer Beleg bekannt, allerdings kann man KBo XI 1 Rs.11' (vgl.9') aus dem Gebet Muwatallis an Tešub von Kummanni hier anführen: *a-pu-u-un ŠA* GIDIM NINDA-*an pár-ku-nu-ir*[14]. Bei Hoffner 1974 ist ein solches Brot nicht verbucht, man darf wohl an „Brote für die Totengeister" denken, wobei im Kontext des Rituals durchaus denkbar ist, daß solche Brote der Sonnengöttin der Unterwelt geopfert werden. Vielleicht ist auch ein Zusammenhang mit KUB IX 34 II 8. IV 14 vorhanden.

I 4f: Die Spezifizierung einzelner Brote mit *adannaš* ist eine Funktionsbezeichnung, die zeigt, daß diese Brote nicht geopfert wurden. Daß die Ritualteilnehmer manche im Ritual verwendete Nahrungsmittel essen, zeigt z.B. auch KUB LV 45 II 14: *na-at pa-an-ku-uš ar-ha e-ez-za-i*. Demgegenüber ist auch die Betonung Kantuzzilis anzuführen, daß er nie etwas gegessen hat, was für die Götter bestimmt war, KUB XXX 10 Vs. 13' (vgl. auch KUB XXXI 127+ II 31f): *ši-u-ni-mi-ma-mu ku-it šu-up-pí a-da-an-na na-at-ta a-ra na-at Ú-UL ku-uš-ša-an-ka e-du-un*.

I 7: Die Maßeinheit *tarna-* läßt sich auch aufgrund des vorliegenden Textes nicht mit letzter Genauigkeit bestimmen, doch ist davon auszugehen, daß *tarna-* eine Unterteilung des *UPNU* ist[15], wobei die Glei-

[11] Tischler 1983,178.

[12] Bossert, Or. 29(1960)314.

[13] Vgl. Melchert, Sprache 29(1983)14.

[14] Lebrun 1980,298.

[15] Vgl. zum Verhältnis *tarna- : UPNU* zuletzt del Monte 1980,226. M.E. ist wichtig, daß *tarna-* nur eine mögliche Unterteilung des *UPNU* ist, neben *nahši-* und *warna-*, was auch für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen *tarna-* und *UPNU* berücksichtigt werden muß.

chung[16] 1/2 *UPNU* = 1 *tarna-* angenommen wird. Carruba hat diese Gleichsetzung aufgrund von KUB XXIX 4 II 60 (2 ^{NINDA}*hu-ut-hu-u-ta-al-la ŠA* 1/2 *UP-NI*) und dem dazugehörigen Duplikat Bo 554,7 (2 ^{NINDA}*hu-ut-hu-ta-al tar-na-aš*) gewonnen. Der Text des vorliegenden Rituals widerspricht allerdings einer Verallgemeinerung dieser Gleichung: KBo XXI 1 II 7.9.10.12 nennen jeweils 1 *UPNU*, 1/2 *UPNU* und *tarna-* nebeneinander, woraus hervorgehen dürfte, daß 1/2 *UPNU* und *tarna-* nicht gleichzusetzen sind und daß *tarna-* eine kleinere Einheit darstellt als 1/2 *UPNU*. Dies dürfte aber m.E. kaum auf einen fehlerhaften Text zurückzuführen sein, sondern man wird damit zu rechnen haben, daß das Verhältnis *UPNU : tarna-* ähnlich inkonstant sein kann wie das Verhältnis zwischen *SUTU* und *UPNU*. Für diesen Fall hat del Monte[17] nämlich gezeigt, daß 1 *SUTU* in 24, 20 oder 12 *UPNU* geteilt werden kann, analog wie auch im Mittelbabylonischen das Verhältnis zwischen *SUTU* und *QU* wechseln kann. – Daß *tarna-* in jedem Fall die kleinere Maßangabe gegenüber *UPNU* ist, zeigt sich auch in I 8ff. Die ausdrücklich als „klein" beschriebenen Gebildbrote und lanzenförmigen Brote[18] sind durch die Mengenangabe *tarna-* näher bestimmt, gegenüber den Angaben von 2 bzw. 3 *UPNU* bei denselben Broten, die aber nicht als „klein" charakterisiert sind.

I 11: Für *himma-* „Nachahmung"[19] ist ein etymologischer Anschluß an lat. *ima-go* möglich, auch ai. *yama-* und idg. $^{*}H_{2}$*ie/am* können dazu gestellt werden. Im vorliegenden Text bezieht sich dabei *himma-* auf alle genannten Brote in I 8–11, wodurch auch die Funktion dieser Brote näher bestimmt ist: Sie werden im Verlauf des Rituals – analog zu anderen Modellen oder Ersatzfiguren – geopfert, im Gegensatz zu jenen Broten in I 4f, die dazu bestimmt sind, gegessen zu werden.

I 12–15: Die hier angeführte Liste ist den sogenannten NUMUN-Listen

---

[16] Carruba 1966,11 Anm.5.

[17] del Monte 1980,223.

[18] Die Übersetzung bleibt hier und bei ähnlichen Broten unsicher, doch sind diese Übersetzungen insofern gerechtfertigt, als offensichtlich die Tendenz bestand, gewisse Brote nach Gegenständen zu benennen, denen sie ähnlich sahen, wie Hoffner 1974,205–208 zeigt; vgl. auch Haas/Wilhelm 1974,106 für den Zusammenhang zwischen der Form und dem Namen einzelner Brote sowie für volkskundliche Aspekte Eckstein, Art. Gebildbrot, in: HWDA 3(1931[1987])373–405.

[19] Oettinger 1976,61–64 sowie Eichner, Sprache 26(1980)205 und Neumann bei Oettinger 1976,64.

ähnlich, in denen verschiedene Getreidesorten und Gemüsearten genannt werden[20]. Zwei solche Listen aus Ritualen seien hier angeführt[21]:

KBo IV 2 I 9f:

9 *nu* ZÍZ-*tar* ŠE *zé-e-na-an-ta-aš* ŠE *ha-aš-šar-na-an-za še-pí-it kar-aš*

10 *pár-hu-e-na-aš e-wa-an* GÚ.TUR GÚ.GAL GÚ.GAL.GAL ⟨*da-an-zi*⟩

KUB VII 41+ III 41f:

41 *nu* NUMUN$^{\mathrm{HI.A}}$ *hu-u-ma-an PA-NI* DINGIR^{MEŠ} *da-a-i*

42 ŠE ZÍZ *še-pí-it pár-hu-e-na-aš* GÚ.GAL GÚ.GAL.GAL GÚ.TUR *kar-aš* BULÙG BAPPIR

Das in diesen Listen häufig genannte *kar-aš* (immer in dieser Graphie) dürfte wohl als neutrischer s-Stamm anzusetzen sein[22], eventuell in der Lautung [kars][23]. Etymologisch kann man dabei vielleicht einen Anschluß an **g'herzd(h)* (IEW 446) erwägen, wobei allerdings die Etymologie nicht vollkommen mit der Semantik übereinstimmt. *kar-aš* ist nämlich nicht „Gerste", sondern eine Weizensorte[24]. – Ebenfalls eine Weizenart ist ZÍZ-*tar* (ergänzt aus II 18), wobei die nähere Bestimmung mit *haššarnant-* ein Gegenstück in den beiden in KBo IV 2 I 9 genannten Gerstenarten ŠE *zenantaš* und ŠE *haššarnanza* hat. Auch *ha-aš-šar-ni-la* in KBo XIII 248 I 17 kann in diesem Zusammenhang genannt werden, vielleicht auch 1 PA ZÍZ *zé-e-na-an-*[*ta-aš*] ... 1 PA ZÍZ *har-ša-ni-*[*li-ya-aš*] (KBo V 5 I 8f). Die genaue Bestimmung des Wortes steht noch aus, es ist aber verlockend, in Analogie zu *zenant-* an eine Weizensorte zu denken, die mit „Frühling" in Verbindung gebracht werden kann, auch

---

[20] Vgl. Hoffner 1974,78 mit Anm.198.

[21] Vgl. dazu Kronasser 1962,90.95 bzw. Otten 1961,132. Für Einzelheiten der Identifizierung der einzelnen Früchte ist auf die Arbeiten von Hoffner 1974 und Ertem 1974 zu verweisen.

[22] Tischler 1983,498.

[23] Der Ansatz KAR-*aš* (HW 280) ist nicht aufrechtzuerhalten, da es kein einigermaßen sachlich entsprechendes Sumerogramm KAR gibt (vgl. ABZ 376*). Der lautliche Ansatz [kars] könnte auch dadurch gestützt werden, daß es eine singuläre Nebenform *karša-* c. gibt, die in KBo II 3 I 32 in *kar-ša-an-na-kán* bezeugt ist, wofür der Paralleltext KUB XXXIV 84 III 24 *kar-aš-kán* schreibt.

[24] Hoffner 1974,73–77.

wenn sich bis jetzt kein sicherer Hinweis für eine solche Verbindung erbringen läßt[25]. – Für *parhuena-* vermuten Haas/Wilhelm[26], daß es sich dabei um ein Getränk handelt und eine Bedeutung „Körner, Same" auszuschließen ist. Dem steht aber Bo 3648, 8' entgegen[27]: NINDA*a-a-an še-ep-pí-it-ta-aš* NINDA*a-a-an e-u-wa-na-aš* ... NINDA*a-a-an pár-hu-u-e-na-aš*. Aufgrund des Parallelismus muß hier wohl an eine Getreidesorte oder eine ähnliche Substanz gedacht werden, aus der Brot gemacht werden kann. Auch KBo XVII 105 III 18, wenn *parhuena-* gleich wie Wolle festgebunden wird, läßt an eine feste Substanz denken. Dazu kommt noch in unserem Text die Maßangabe *UPNU*, die für ein Getränk ebenfalls nicht besonders zutreffend ist. - Für *pakkuššan* kann auf *nu še-ep-pí-it ... pa-ak-ku-uš-ša-an-zi* in KUB XXIX 1 III 9 verwiesen werden, wo das Zerstampfen des Getreides in Analogie zu anderen „zerstörenden" Aktionen (III 10–12) steht. Darf man auch hier annehmen, daß dieses zerstampfte Getreide im Laufe des Rituals für einen ähnlichen Analogiezauber verwendet wurde?

I 16–18: Zur Ergänzung [KA.DÙ NAG] vgl. II 20; in I 18 kann die Ergänzung zu *li-im*]*-ma-aš* durch das Duplikat Bo 4045, 8' als gesichert gelten. Gegen CHD III/1,62 existiert auch ein *limma-* c., wofür Otten[28] eine Reihe von Belegen zusammengestellt hat, denen nun noch unsere Stelle hinzugefügt werden kann. Eine nähere Bestimmung dieses alkoholischen Getränkes ist nicht möglich. Abweichend vom Haupttext nennt das Duplikat Bo 4045,7' auch die Biersorte *marnuwan*. Hierin darf man ein Lehnwort aus einer nichtidg. Sprache Kleinasiens sehen, da dieses Gerstenbier auch in den altassyrischen Texten bezeugt ist[29]. Eventuell kann man auch für *tawal-* an eine Entlehnung aus einer nichtidg. Sprache Kleinasiens denken, wobei das in altassyrischen Texten bezeugte *tabalātum* ebenfalls in diesem Zusammenhang genannt werden kann. Eine letzte Sicherheit in der Frage der etwaigen Zusammengehörigkeit dieser

---

[25] Vgl. Hoffner 1974,63.66.

[26] Haas/Wilhelm 1974,14 Anm.2.

[27] Ertem 1974,24; Otten, ZA 65(1975)297.

[28] ZA 72(1982)287.

[29] KTH 35: „2 (Maß-)Krüge ausgepreßtes Bier lieferten sie, einen (Maß-)Krug für *marnu'ātum* (und) 2 (Maß-)Krüge mit *tabalātum* lieferten sie." – L 29–601: „2 (Maß-)Krüge mit ausgepreßtem Bier, 2 (Maß-)Krüge mit *tabalātum* lieferten sie. Einen (Maß-)Krug für den Musiker lieferte ich. Anderthalb (Maß-)Krüge für *marnu'ātum* lieferten sie. Ein halber (Maß-)Krug Gerste blieb übrig." Von Schuler 1969, 317.

Ausdrücke kann derzeit aber noch nicht erreicht werden[30].

I 19f: Die hier vorgeschlagenen Ergänzungen folgen den *INBU*-Listen. So werden im Thronbesteigungsritual für Tudhaliya II.[31] folgende Früchte aufgezählt: KBo X 34 I 16–18 (vgl. 19–21): ^{GIŠ}MA ^{GIŠ}GEŠTIN.-HÁD.DU.A ^{GIŠ}*SE*$_{20}$*-ER-TUM* *pa-iz-zi-in-na-aš* *wa-ra-wa-ra-as* ^{GIŠ}HAŠHUR ^{GIŠ}HAŠHUR.KUR.RA ^{GIŠ}*zu-u-pa* ^{GIŠ}*dam-ma-aš-hu-el* ^{GIŠ}NU.ÙR.MA ^{GIŠ}GEŠTIN ^{GIŠ}*ša-ma-ma*; vgl. ferner KUB XVII 28 III 46f: *IN-BI*$^{\text{HI.A}}$ ^{GIŠ}MA ^{GIŠ}GEŠTIN.HÁD.DU.A ^{GIŠ}*SE*$_{20}$*-ER-TUM* *ku-it-ta* 2 [*UP-NI?*]. Häufig sind solche Listen von Früchten auch in den Totenritualen erwähnt[32].

I 23–25: Die Zeilen sind bei Kümmel als unv. 36/a mit geringen Abweichungen[33] zitiert. Für die hier vorgezogene Ergänzung ^{GIŠ}GÌ[R.GUB] (= *hapšalli-/haššalli-*) spricht das vorangehende SAL-*za*, da dieser Schemel häufig als Sitzgerät besonders für Frauen in Ritualtexten genannt wird[34].

I 26: Die Lesung UZ$_5$ geschieht in Anschluß an eine Mitteilung von E. Neu.

I 29: ***kukkulla-*** nach EHS §99,1 ohne Grundwort, könnte eventuell als Luwismus[35] angesehen werden. Dafür sprechen die Verwendung dieses Gefäßes im Ritual des Zarpiya aus Kizzuwatna[36] oder in KUB VII 1 I 22.

II 1: Der semantische Zusammenhang von *ŠA* ^{GIŠ}MAR 20 D[UG] ist für mich undurchschaubar.

---

[30] Vgl. von Schuler 1969,321f; von Soden, ZA 66(1976)139.

[31] Kümmel 1967,47f.

[32] Otten 1958,36:16f; 40:63f; 66:21f; für das Nebeneinander von ^{GIŠ}HAŠHUR ^{GIŠ}HAŠHUR.KUR.RA ^{GIŠ}ŠENNUR vgl. auch noch die Hethitischen Gesetze §104f.

[33] Kümmel 1967,154.

[34] Vgl. dazu Otten 1952,230f und 1958,34:38; 60:16; 66:9; 82 IV 8 sowie Beckman 1983,25f.

[35] Rosenkranz 1952,10; anders Kronasser 1961,147; weitere Belege bei Otten, ZA 51(1955)129 Anm.1.

[36] Vgl. dazu jetzt Starke 1985,46–50; del Monte 1973,110–112.

II 3: Zu ^{DUG}LIŠ.MUŠEN läßt sich wohl ^{DUG}LIŠ.GAL.MUŠEN (z.B. KUB XXXV 133 I 10) vergleichen, wobei man an eine Schale in Vogelgestalt denken kann[37]. Oder ist überhaupt mit einem Schreibfehler ^{DUG}LIŠ.⟨GAL⟩.MUŠEN zu rechnen, analog zu ^{DUG}*KU-KU-*⟨*BI*⟩ in II 4; derselbe Schreibfehler *KU-KU-*⟨*BI*⟩ findet sich auch im Mastigga-Ritual III 39[38].

II 4–6: Die Zeilen sind von Otten[39] transkribiert worden. ^{DUG}*gangur* darf wahrscheinlich als Verbalabstraktum auf *-ur* zu *kank-* „aufhängen" angesehen werden (EHS §157), ohne daß die genaue Funktion des Gefäßes näher präzisiert werden kann.

II 7–19: Die Ergänzungen in diesem Abschnitt stammen aus der weitgehend parallelen Aufzählung der Materialien in I 3–15, die die weise Frau für das Ritual vorbereitet. Da am Ende des Paragraphen oder in II 22 das Verbum nicht erhalten ist, bleibt unklar, was mit den Materialien geschieht. Eventuell darf man aus II 11 annehmen, daß König und Königin damit eine bestimmte Handlung durchführen; für II 16–19 vgl. auch Hoffner[40].

II 20–22: Hier ist statt ^{DUG}*hannešša-* (I 16–18) von ^{DUG}*huppar-* die Rede, worin man aufgrund der Heranziehung von ^{LÚ}*huprala-* „Töpfer" ein Gefäß aus Ton sehen könnte[41].

II 30ff: Hier sind nur noch die Zeilenanfänge erhalten, doch ist es vielleicht möglich, v.a. aufgrund der Erwähnung von ARÀH, diese Textlücke durch KUB LV 45 II 1ff indirekt zu schließen. KUB LV 45 ist Duplikat zu KBo XXI 5. Da KBo XXI 5 durch Otten in der Textedition zum Tunnawiya-Ritual gerechnet wird (anders Laroche in CTH *448.3), dürfte eine Ergänzung von II 30ff durch KUB LV 45 gerechtfertigt sein. Die Zeilenanfänge von II 30–33 lassen sich nämlich mit KUB LV 45 II 1–3 gut in Übereinstimmung bringen, auch wenn zugebilligt werden muß, daß die Zeilen in KUB LV etwas länger sind[42]. Wahrscheinlich darf man annehmen, daß in KUB LV 45 ein Paralleltext unseres Rituals

[37] Vgl. Jakob-Rost 1972,66.

[38] Rost 1953,360.

[39] ZA 53(1959)184.

[40] Hoffner 1974,63.

[41] Kammenhuber 1971,149; vgl. aber auch Tischler 1983,291–293 für die Möglichkeit, daß es sich dabei um ein Wanderwort handeln könnte.

[42] Auch in der III. Kol. beider Texte läßt sich ein Zusammenhang erkennen. KBo

vorliegt. Als es hell wird, gräbt man zwei Speicher, je einen für die Sonnengöttin der Erde und für die männlichen Götter. Ein Schaf und ein Ziegenbock werden geopfert, wobei man das Blut zu den chthonischen Göttern hinunterläßt. Teile des gekochten Opferfleisches werden anschließend gegessen. Zwei Kultzelte bereitet man, und König und Königin waschen sich darin. Danach gräbt man eine Opfergrube. – Die genannten Ritualhandlungen fügen sich dabei gut in den Gesamtzusammenhang unseres Rituals ein, auch wenn im erhaltenen Text nirgends von *wappu-* oder ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR die Rede ist[43].

KUB LV 45 II 1–23[44]:

1 [*nu*] GIM-*xx* ^{SAL}ŠU.GI *xx xx xx ha-an-da-a-an-zi lu-uk-kat*

2 2 ARÀH$^{\text{H[I.]A}}$ *pád-da-an-zi* 1 ARÀH *ták-na-aš* ^{D}UTU-*aš* 1 ARAH-*ma*

3 *ták-na-aš* ^{D}UTU-*aš* DINGIR^{MEŠ} LÚ^{MEŠ}-*ya pád-da-an-zi nu-za* GIM-*an* ARÀH^{MEŠ}

4 *pát-tu-u-ma-an-zi ap-pa-an-zi nu* 1 UDU *u-un-ni-ya-an-zi*

5 *na-an-kán* ^{SAL}ŠU.GI *ták-na-aš* ^{D}UTU-*i ši-pa-an-ti na-an-kán* ARÀH-*ni*

6 *kat-ta-an-ta ha-at-ta-an-zi nu-kán e-eš-har kat-ta-an-da tar-na-an-zi*

---

7 EGIR-*an-da-ma* 1 MÁŠ.GAL *u-un-ni-ya-an-zi na-an-kán* ^{SAL}ŠU.GI

8 *ták-na-aš* ^{D}UTU-*i* DINGIR^{MEŠ} LÚ^{MEŠ}-*ya ši-pa-an-ti na-an-kán* ARÀH-*ni*

9 *kat-ta-an-da ha-ad-da-an-zi nu-kán e-eš-har kat-ta-an-da tar-na-an-zi*

XXI 1 III 16 und KUB LV 45 III 1 zeigen jeweils fragmentarisch mit *innarawatar* den Rest einer Segensformel. Ob dies lediglich Zufall ist oder eine weitergehende Parallelität vorhanden war, ist nicht mehr zu entscheiden, da KBo XXI 1 III 16 die letzte Zeile der Kolumne ist.

[43] Vgl. aber die Belege bei Goetze 1938,125f s.v. für das Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+.

[44] Zur Textherstellung nach z.T. unveröffentlichten Duplikaten siehe S.Košak, ZA 76 (1986)132f.

10 *nam-ma-aš-kán QA-DU* SAG.DU^{MEŠ} GÌR^{MEŠ} *mar-kán-zi ku-it-ma-an*

11 ^{UZU}Ì *zé-ya-ri* ERÍN^{MEŠ}*-az-ma* ARÀH *pád-da-a-i na-aš-kán* GIM-*an*

12 *pád-du-ma-an-zi aš-ša-nu-wa-an-zi nam-ma* ARÀH-*an* 1-*an ta-pu-ú-ša*

13 [ ]*x-an-zi na-an-kán a-ri* ARÀH-*ni an-da-an ne-ya-an-zi*

14 [ ]*x* ^{UZU}Ì *zé-ya-ri na-at pa-an-ku-uš ar-ha e-ez-za-i*

15 [ ]*x-ša-an pí-ra-an* 2 TA-PAL ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR$^{\text{HI.A}}$

16 [ ]*x*[ ] 1$^{NU\text{-}TIM}$ ^{GIŠ}ZA.LAM.GAR *ŠA* ^{D}UTU^{ŠI}

17 [^{GIŠ}ZA.LA]M.GAR$^{\text{HI.A}}$ *a-ni-ya-at-ta-aš ar-ha-ya-an nam-ma*

18 [(2 *TA-PAL*) ^{GIŠ}]ZA.LAM.GAR$^{\text{HI.A}}$ *ŠA* GI *i-ya-an-zi* LUGAL-*uš-za-kán*

19 [(SAL.LUGAL-*aš-ša*) *ku*]-*wa-pí an-da wa-ar-ap-pa-an-zi*

---

20 [(*na-aš-ta ták-na-aš*)] ^{D}UTU-*aš* ARÀH-*ni wa-ap-pu-un te-pu kat-ta-a*[*n-da*]

21 [(*pád-da-an-zi n*)]*a-an* É.ŠÀ DUMU^{RU} [-*y*]*a-an-zi na-aš-ta hi-i*[(*m-ma-*)]

22 [(^{GIŠ}NÁ$^{\text{HI.A}}$ *an-d*)]*a ti-an-z*[(*i na-aš*)]-*ta* 9 *TA-PAL* ^{KUŠ}NÍG.[(BÀR)]

23 [(9 TÚG SA$_5$ 9 TÚG *H*)]*A-ZA*[(*R-TI* 9 TÚG SI)]G$_7$.SIG$_7$ 9 TÚG ZA.GÌ[(N TUR *še-er*)]

III 7: Neben „libieren" kann *šipant-* auch „weihen/opfern" bedeuten[45]; die Bedeutung „weihen" steht dabei dort, wo der Opfervorgang selbst bezeichnet wird, als *pars pro toto* für „weihen und schlachten", wodurch auch eine einwandfreie semantische Anknüpfung an lat. *spondeo* und gr. *σπενδω/σπονδη* möglich wird.

[45] Oettinger 1979,418f.

III 12: $TU_7$$^{HI.A-}$*^{TIM}* begegnet etwa noch in KUB VII 38 I 25; XXXIX 30:9; LIII 14 II 24 oder LIV 5 I 9. Auch in XX 88 Rs. 20f ist von solchen Speisen die Rede[46]: ^{UZU}Ì*-ma hu-u-ma-an* $TU_7$$^{HI.A-}$*^{TIM}* *i-ya-an-zi ma-ah-ha-an-ma-aš-ša-an* $TU_7$$^{HI.A-}$*^{TIM}* *a-a-ri.* „Das gesamte Fett bereitet man zu Topfgerichten; sobald die Topfgerichte warm sind, ...".

III 13–16: Der Text dürfte etwa gelautet haben: „Siehe, König und Königin sind gekommen/haben das Ritual vollzogen", ohne daß sich allerdings aufgrund der Textspuren eine einigermaßen wahrscheinliche Ergänzung anführen läßt. Sicher läßt sich nur sagen, daß hier eine „Segensformel" verwendet wird, die in verschiedenen Varianten[47] in Ritualen bezeugt ist, so im Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+ IV 19 in leider ebenfalls fragmentarischem Kontext: *nu-wa* TI-*tar ha-at-tu-la-tar in-n*[*a-ra-wa-tar*]. Analoge k.–luw. Reihen sind den heth. recht ähnlich, doch am Ende mit der festen Folge *maššanaššanzati waštarahitati huitumnahitati* stärker geprägt als die hethitischen Reihen[48]. Eine ähnliche h.–luw. Segensformel findet sich auch in der Karatepeinschrift, §§49–52, allerdings in gekürzter Form, wobei der dreiteilige Segenswunsch in §51 in der Wortwahl von den k.-luw. und heth. Wünschen abweicht: ***pi-ya-tu-há-wa-tu-u*** (DEUS)TONITRUS-*hu-za-sá ARHA u-sa-nu-wa-mi-sá za-si-há* (CASTRUM)*há+ra/i-na-sá-si* DEUS-*ni-zi A+LITUUS-za-ti-wa-tá-ya* LONGUS-ta_5*-ya* (DIES)*ha-li-ya mi-ya-ti-za-ha* (ANNUS)*u-si-zi sa-na-wa-sá-ha-wa/i tá-mi-hi-sá.* „Der ... Tarhunt und die Götter dieser Festung sollen dem Azatiwata lange Tage, viele Jahre und gutes Gedeihen geben."

IV 2: Die Ergänzung *zi*]*-i-nu*$^!$*-il* ist sehr fraglich, wobei man eventuell unter der Annahme eines a/u-Wechsels an die Getreidesorte *zinail-*[49] denken könnte.

IV 5: Vor DUB.1.KAM ist auf der Tafel noch ein senkrechter Keil zu erkennen, dessen Deutung mir nicht möglich ist.

[46]Ünal, Or. 54(1985)436 mit Anm.144 liest anstelle von *TIM* irrtümlich GEŠTIN; seine Schlußfolgerungen über Weingerichte in der hethitischen Küche sind somit hinfällig.

[47]Kammenhuber 1958,33–38 und Carruba 1966,18.

[48]Vgl. Kammenhuber 1959,225–227; 1985,97–99.

[49]H. Berman, JCS 28(1976)244f.

4.2. 2. Tafel – KUB IX 34

I 3–7: Trotz des Duplikats IBoT III 99:4ff läßt sich der Text nicht völlig wiederherstellen. Die Ergänzung „rote Wolle" ist aus SA$_5$-***nu-uš-kir*** (IBoT III 99:6) erschlossen, was mir wahrscheinlicher vorkommt als die Vermutung „la laine noire (?)"[1]. Der genaue Sinn der Zeilen ist nicht völlig festzustellen, wahrscheinlich werden mit der verschieden gefärbten Wolle verschiedene Übel identifiziert, wie dies in der z.T. ähnlichen Formulierung des Rituals der Alli[2] der Fall ist. KUB XXIV 9+ I 50–52 (vgl. 38f.42f.60–62):

50 ... *ku-i-ša-an an*$^{!}$*-ta-ri-iš-ki-it ki-nu-na-aš-ši-kán ka-a-*[*ša*]

51 [*an-d*]*a-ra-an-da-an* UD-*an hu-u-ma-an-da-az tu-ig-ga-az da-aš-ki-mi*

52 [*na-a*]*t* EGIR-*pa iš-hi-iš-ši pí-iš-ki-mi*

„Wer ihn blau gemacht hat, siehe, jetzt nehme ich den blauen Tag von dem ganzen Körper und gebe ihn seinem Herrn zurück."

I 11–14: Die Stelle wurde zuletzt von Starke kurz behandelt, der darin zu Recht die leider unvollständig erhaltene hethitische Übersetzung des luwischen Spruches aus dem Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+ I 58f sieht[3]:

58 *a-ri-ya-ad-da-li-iš* ^{D}IM-*an-za šar-ri ka-ši-i hu-u-e-hu-u-i-ya*

59 *tap-pa-aš-ša-*{*it*} *šar-ri ti-ya-mi hu-i-hu-i-ya*

„Wettergott des Gebirges, oben eile zu Besuch, im Himmel oben, auf der Erde (unten) eile (herbei)!" – Das Epitheton des Wettergottes, *ariyattalli-*, ist nur in den beiden genannten Ritualen der Tunnawiya bislang bezeugt, wobei es sich nach Ausweis von HW^2 297 um ein luwisches Adjektiv handelt. Bildungsmäßig ist darin wohl eine adjektivische Ableitung mittels des Zugehörigkeitssuffixes *-alli-* (vgl.EHS §118.2; DLL 139, §30.2) von einem luwischen Nomen **ariyatti-* „Berg, Erhebung" zu sehen, als dessen verbale Basis *arai-* „sich (er)heben" gelten

[1] Laroche, RHA 17,f.57(1955)113; zur Ergänzung vgl. auch Otten, IM 17(1967)59 Anm.3.

[2] Zitiert nach Jakob-Rost 1972, vgl. dazu Otten, ZA 63(1973)76–82, bes.81.

[3] Starke 1985,44; vgl. dazu auch Rosenkranz, WO 2(1954)373–375.

kann. Das Nomen ist ideographisch in der Form HUR.SAG$^{HI.A}$-*ti-in-za* (KUB XXXV 107 III 12) belegt, auch der Bergname $^{HUR.SAG}$*Ariyatti-* (KUB XXVI 43 Vs. 18) und der Ortsname ^{URU}*Ariyattassa-* (KUB XXVI 43 Vs. 48) sind zu diesem Nomen zu stellen[4]. Somit ergibt sich aus dieser Stelle m.E. eine spezielle Erscheinungsform eines der vielen Wettergötter, nämlich „der zum Berg Gehörige", d.h. der „Wettergott des Gebirges". Sachlich bereitet diese Interpretation kaum Schwierigkeiten, man braucht nur an das häufige Nebeneinander von Wettergott und Berggott in den Beschreibungen von Götterbildern oder an Reliefdarstellungen denken, die den Wettergott auf Berggöttern stehend zeigen, wodurch recht deutlich die enge Zusammengehörigkeit dieser Göttertypen in der hethitischen Religion zum Ausdruck kommt[5].

nepiš=ma ist als endungsloser Lokativ aufzufassen[6], wobei aufgrund dieser Interpretation auch die Konjektur in KUB VII 53+ I 59 vorgenommen worden ist. *ti-ti-ya-li-in* ist ebenfalls luwisch (DLL 98), worin man ein -al-Adjektiv sehen könnte. Die dem Wort zugrundeliegende Basis könnte eventuell auch in luw. *titit-* „Pupille" vorhanden sein. Letztlich bleibt dies aber noch unsicher, genauso wie der vielleicht ebenfalls luwische Text in IX 34 I 13' (IBoT III 99:12). – Anhand dieser Luwismen und weiterer im Laufe des Textes hat A. Kammenhuber[7] die Vermutung geäußert, daß KUB IX 34 die nachträglich hethitisierte Version eines luwischen Rituals sei. Dem kann ich nicht zustimmen, sondern ich möchte diese – hier sicher gehäuft auftretenden – Luwismen einerseits

---

[4]Es ist verlockend, zu diesem Epitheton auch die h.-luw. Form *à-ra/i-ta-la-si-sá* (DEUS)TONITRUS-*hu-u-za-sá* sowie *à+ra/i-ta-li-na* aus KULULU I, Z.4 heranzuziehen; vgl. zu dieser Zeile J.D.Hawkins, AnSt 31(1981)172, der auf den Ausdruck nicht klärend eingeht. Neben inhaltlichen Schwierigkeiten, die die Stelle bietet, bleibt für einen Anschluß problematisch, daß *à-ra/i-ta-la-si-sá* ein Genitiv-Adjektiv auf -*asi-* ist, das vom substantivierten -alli-Adjektiv gebildet wurde. – Für den Ortsnamen bzw. Bergnamen in XXVI 43 vgl. die Bearbeitung des Textes durch Imparati, RHA 32(1974)26.28.53f.

[5]Zu hethitischen Berggöttern allgemein vgl. Haas 1982,52–54, Wegner 1981,148 und Crombrugghe 1977; zur Typisierung hethitischer Götter vgl. RlA 3,550f. Es wäre auch die Deutung des Epithetons als „Eigenname" denkbar, also eine Lokalform des „ariyattäischen" Wettergottes, wozu man die akkadisierende Bildung *Arinnittu* für die Sonnengöttin von Arinna vergleichen könnte. Für eine solche Deutung wäre allerdings eine breitere Belegbasis für eine Verbindung zwischen Wettergott und Stadt/Berg Ariyatti notwendig; vgl. dazu EHS §131 Anmerkung.

[6]Neu 1980a,41 Anm.93.

[7]OLZ 50(1955)160f.

der luwischen Herkunft der Verfasserin, aber auch dem jungen Datum der vorliegenden Abschrift zuweisen.

I 15: Die Ergänzung *an-t[u-uh]-ši-it* folgt der Kollation und einem diesbezüglichen Vorschlag von E. Neu, *a-an-za-aš-[* dürfte wohl ein Tier bezeichnen (HW^2, 124).

I 20: Zur formelhaften Ergänzung vgl. CHD III/1,84a mit zahlreichen Belegen, innerhalb der Tafel siehe noch II 12f. III 32. IV 19 und KBo XXI 6 Vs. 11f.

I 21ff: Die Ergänzungen in diesem Abschnitt sind durch II 1ff. IV 1ff sowie durch das parallele „Ritual des Rindes" IX 4 III 35ff. IV 1ff sowie durch KBo XVII 54 I 8–14 und KBo XX 73 IV 1ff weitgehend gesichert. Allerdings lassen sich die im folgenden genannten Krankheiten nur z.T. näher bestimmen.[8].

I 21: hultaramma-[9] bzw. die Variante *huwaltaramma-* (KBo XVII 54 I 9; KBo XX 73 IV 2) scheint eine nicht näher bestimmbare Krankheit des Kopfes zu sein, wobei eventuell mit fremder Herkunft für das Wort zu rechnen ist[10].

I 22: Nach Kollation von E.Neu erübrigt sich die von P. Meriggi[11] vorgeschlagene Konjektur ⟨*tar*⟩*-na-aš-ša-an*, da am Foto noch das Zeichen TAR zu erkennen ist. Der syntaktisch erwartete Genetiv *tarnaš* (= *taršnaš* in KUB IX 4 III 36) kann somit als gesichert gelten. Bemerkenswert ist, daß in IX 34 an allen Stellen *tarna-* (II 23f.38) gegenüber *taršna-* in IX 4 I 3f.23 (vgl. KBo XVII 54 I 9f) geschrieben ist. Man darf annehmen, daß der Schreiber von IX 34 konsequent *tarna-* anstelle von *taršna-* verschrieben hat, wobei *tarna-* immer neutr., *taršna-* comm. ist[12]. – Anstelle von *ahraman* hat der Paralleltext IX 4 III 36 (auch KBo XVII 54 I 10; KBo XX 73 IV 3) *taškupima* „Geschrei"[13].

I 23: Für *taššiyaman* bietet IX 4 *taššiyatar* (III 23f; auch in KBo XVII 54 I 11) bzw. *taššiyawar* (III 37f). Letztlich gehen alle synonymen

---

[8]Vgl. zu diesem Abschnitt mit weiteren Parallelen auch Kammenhuber 1985,92f.

[9]Vgl. dazu auch *hu-ul-da-ra-ma-an* in Bo 4664 Rs.4; Neu, IF 86(1981)349.

[10]Tischler 1983,283.

[11]Athenaeum 31(1953)104 mit Anm.11.

[12]Hoffner 1977,110f; vgl. zum Problem *tarna-/taršna-* auch Laroche, RHA 24, f.79(1966)162 und Siegelová 1971,18f. Alp 1957,7 möchte die beiden zur Diskussion stehenden Lexeme als identisch ansehen.

[13]Vgl. dazu Laroche, BSL 52(1956)75.

Formen, die etwa „Schwere, Druck, Bedrängung" heißen, auf ein Adjektiv *daššu(i)-* zurück, wobei *taššiyawar* als Verbalsubstantiv zu einem **daššiya-* angesehen werden kann[14], während *taššiyaman* ein -mman-Stamm zu **daššiya-* sein dürfte.

I 23: *me-lu-[li-ya-aš ú-it-ri-iš-ša]* ist ergänzt nach IX 4 III 38f und KBo XVII 54 I 11f. In Hinblick auf KUB VII 53+ II 9.11 darf man in *miluli-* und *haštai-* sowie im hier nicht genannten ALAM (= *ešri-*) die „Grundkomponenten" des menschlichen Körpers sehen: Gestalt, Knochen und Weichteile. *milulu-* und *meli-* ([I 26]. IV 3) sind als zwei verschiedene Lexeme anzusehen[15]. Die beiden Lexeme werden allerdings nicht immer sauber auseinander gehalten[16], wobei Verwechslungen bereits bei den Schreibern in Hattusa vorgekommen sind. Denn *mi-i-e-li* in KUB VII 53 II 9 muß wohl zu *mi-i-lu!-li* korrigiert werden. M.E. keine Verwechslung liegt jedoch in UZU*me-i-li-ya-aš* in IX 4 III 43 vor (anders CHD III/3,249.253). Die einzelne Belege verteilen sich auf Rituale der Tunnawiya, der weisen Frau Zuwi (CTH 412), und zwei vorerst nicht näher bestimmbare SALŠU.GI-Rituale (CTH 458; 760 I 2). Eventuell kann man aufgrund des a-Vokalismus einiger Formen von *miluli-* dabei mit einem Luwismus rechnen, der in unserm Ritual nicht ungewöhnlich wäre.

Problematisch bleibt auch die *witrišša*-Krankheit, die nach unserm Text die Knochen und Weichteile befällt. Da an den mir bekannten Stellen immer nur ein Akk.Sg. bezeugt ist, (KUB IX 4 III 39; KBo XVII 54 I 12) läßt sich über die Wortbildung nicht allzu viel aussagen. Eventuell könnte es sich um ein luwisches Neutrum auf *-išša* handeln, wozu sich eventuell *happišša* (heth. *happeššar*) oder *kuppišša* (heth. *kuppeššar*) vergleichen ließe[17]. Daraus ergäbe sich dann eine Basis **witr-*, für die ich allerdings keinen weiteren Anschluß anbieten kann.

I 25f: Nach Überprüfung am Foto durch E. Neu zeigt *[mar-ki]-iš-da-u-wa-aš* im Wortauslaut eindeutig AŠ, das jedoch in der Edition versehentlich ausgelassen wurde. Mehr Schwierigkeiten bereitet die Deutung des unklaren Ausdrucks *šarkiwaliyaš nakkiweš*. Die stark luwisch geprägte Beschwörung KUB XVII 15 II 10–16 könnte dabei in der Deutung etwas weiterhelfen; die Zeilen lauten in Übersetzung: „Dann löschte ich

[14] Kammenhuber 1954,413–415; Laroche, BSL 52(1956)75.

[15] Goetze 1938,77.

[16] Vgl. HW 140; Alp 1957,5; Tischler 1982,52f.

[17] Vgl. dazu DLL 140, §32 und weiter Neu 1982,210 Anm.23.

dabei den blutigen Nergal, dann löschte ich dabei die *š.n.*, dann löschte ich dabei die Kopfbinde des Sonnengottes, dann löschte ich dabei die Furchtbarkeit des Wettergottes." Auch der weitere Kontext zählt dabei noch Dinge auf, die im Ritual gelöscht werden, doch sind die luwischen Ausdrücke entweder nicht deutbar bzw. der Text ist fragmentarisch. Aufgrund der Stellung von *š.n.* zwischen Nergal und Attributen des Sonnengottes und Wettergottes glaube ich, daß man auch in *š.n.* einen Ausdruck sehen darf, der der göttlichen bzw. dämonischen Sphäre zuzuordnen ist. Eventuell darf man daran denken, daß es sich dabei um schadenbringende Dämonen handelt; darauf könnte auch hindeuten, daß *š.* in IV 1 mit dem Determinativ DINGIR geschrieben ist, aber auch, daß in I 28 mit den „bösen Vögeln" dämonenartige Wesen gemeint sind[18]. Etymologisch scheint dabei ein Anschluß an **s(u)erg^h^-* „bekümmert, krank sein" (IEW 1051) denkbar, wie Eichner vorgeschlagen hat[19]. In gleicher Weise problematisch sind die verschiedenen Schreibungen für *š.*, die die Endungen °*-li-(i)-(e)-eš* bzw. °*-li-(ya)-aš* zeigen, wobei syntaktisch jeweils ein Akk.Pl.c. zu erwarten ist[20]. Die einzelnen Belege:
šar-ki-[u-wa-li-ya-aš na-ak]-ki-u-e-eš: KUB IX 34 I 25f.
D*šar-ki-u-wa-li-ya-aš [na-ak-ki-u-e-eš]*: KUB IX 34 IV 1f.

---

[18] Vgl. auch Haas 1971,410f.

[19] Eichner 1979,61; vgl. dazu aber auch Oettinger 1979,251 Anm.26, der an eine Verbindung mit *šark-* (sich erheben) denkt, woraus sich eine Bedeutung „aufgebracht" ergeben würde. Als Indiz für diese Deutung wäre die Kontextnähe von „Zorn" in KUB XX 96 IV 7–14 zu betrachten:
GAL *ME-ŠE-DI-kán* GAL.DUMU^MEŠ^.É.GAL-*ya me-mi-an*
an-da ki-iš-ša-an me-ma-an-zi
ma-a-an-wa-za ^D^U ^URU^*Zi-pa-la-an-da*
ku-it-ki šar-ki-wa-li-iš
ši-ú-na-aš ha-an-za-ti-it ša-ra-a [ ]
ka-a-ša-wa-at-ta kar-tim-mi-ya-[at-ta-an]
wa-ar-nu-um-me-en nu-wa ^D^U ^URU^*Zi-pa-[la-an-da]*
ši-ú-na-aš ha-an-za-at-ti-it ar-ha [ ]
„Der Oberste der Leibgarde und der Oberste der Hofjunker sprechen folgendermaßen: Wenn, Wettergott von Zippalanda, ein *š.* deinen göttlichen Grimm [erregt ?] hat, siehe, den Zorn verbrannten wir dir. Nun, Wettergott von Zippalanda, [laß] deinen göttlichen Grimm los." – M.E. spricht allerdings auch an dieser Stelle der Kontext nicht gegen eine Deutung von *š.* als „Krankheitsdämon".

[20] KUB XXXV 145 II 16 ist Nom.Pl.c., was aber in diesem Fall unberücksichtigt bleiben darf, da auch die Akk. formal Nom. sind.

šar-ki-wa-li-ya-aš na-ak-ki-ya-aš: KUB XXXV 145 II 4.
šar-ki-wa-li-aš [*na-ak-ki-y*]*a-aš*: KUB XVII 15 III 4f.
šar-ki-u-wa-li-i-e-eš na-ak-ki-u-e-eš: KUB IX 4 III 41f.
šar-ki-wa-li-i-e-e[*š*]: IBoT III 102+:2.
šar-ki-wa-li-eš [*n.*]: KBo XVII 54 I 13.
šar-ki-wa-li-iš na-ak-[*ki-ya-aš*]: KUB XXXV 145 II 16.
[*šar-ki-wa-li*]*-e-eš na-ak-ki-ya-aš*: KUB XVII 15 II 12.
Eine sichere Entscheidung, wie dieser Wechsel bei wohl identischen Kasus zu klären ist, vermag ich nicht zu fällen. Am wahrscheinlichsten scheint mir aber zu sein, daß wir hier mit einem Umlaut *-ie-* zu *-ia-* rechnen dürfen, zumal das Nebeneinander von *-ie-* und *-ia-* schon seit ah. Texten bezeugt ist[21]. Dies könnte dabei auch der Ausgangspunkt für den späteren Kasussynkretismus des Hethitischen sein. – Ebenfalls keine sichere Lösung ist für die verschiedenen Formen des Adjektivs *nakki-* zu erzielen[22], wobei die Analyse noch erschwert wird, da die Flexion offensichtlich der eines Substantivs auf *-i* entspricht. Für *nakkuweš* wäre weiters anzunehmen, daß die Flexion den u-Stämmen (vgl. LUGAL-*u-e-eš*/**haššuweš*) folgt. Eventuell kann in diesem Zusammenhang die Form *nakkuš*[23] in den HG §98 sowie im weiteren Sinn auch der luwische u-Stamm *nahhuwa-* verglichen werden, obwohl *nahhuwa-* von heth. *nakki-* etymologisch zu trennen ist[24].

I 27: *šatar* wird nach HW, Erg.2,23 als „Übel der Weichteile" gedeutet, was aber wohl von der falschen Interpretation *meli-* ausgehen dürfte. Insofern ist es auch hinfällig, wenn dieser Bedeutungsansatz in letzter Zeit mit idg. Etymologien zu stützen versucht wurde. So verbindet Josephson das Wort mit aw. sādra- „Schmerz" bzw. gr. *κηδος* „Sorge, Leid", was er beides auf **k'ad-* zurückführt[25]. Dem ist entgegenzuhalten, daß die lautliche Verbindung heth. [s] : idg. [k'] nicht möglich ist. Daher ist dieser Analyse von Ševoroškin heftig widersprochen worden, indem er davon ausgeht, den analytischen Schnitt in *ša-dar*

[21] Vgl. dazu Oettinger 1984,44ff; 1985.

[22] Vgl. dazu R. Lebrun,Samuha, Louvain-la-Neuve 1976,135 und Weitenberg, Le Museon 90(1977)474f. M.E. ist die Verbindung des Wortes mit *nakkušši-* < *nakku* + (*š*)*ši-* aber nicht möglich.

[23] Vgl. dazu Friedrich 1959,104.

[24] Weitenberg 1984,186 mit Anm.471.

[25] Josephson 1979,93.

zu machen[26]; eine solche Analyse würde *šatar* zusammen mit altirisch *sae-thar* „Leid" zu **sai-* „Schmerz, Krankheit" (IEW 877) stellen. Obwohl Ševoroškins Analyse morphologisch in Ordnung ist und ihr auch keine lautlichen Schwierigkeiten gegenüberstehen, scheinen mir die daraus gezogenen Konsequenzen nicht akzeptabel zu sein. Denn man wird die dem Substantiv zugrundeliegende verbale Basis wohl kaum von *ša-* „grollen, zürnen" trennen dürfen; insofern darf man in *šatar* m.E. ein Synonym zu *šawar* sehen, beides in der Bedeutung „Zorn, Groll"[27].

I 28: Zu *idalamuš zašhimuš* vgl. KUB VII 53+ III 51 sowie KUB XXXIX 61 I 2ff, ein Ritual gegen Erscheinungen eines Toten im Traum. Man darf hier wohl an dämonische Einwirkungen – vielleicht in Form einer Krankheit – denken, die man auch sonst fürchtet[28]. – ***idaluš*** MUŠEN$^{HI.A}$ ist ergänzt nach IV 6 bzw. IBoT III 102+ I 6 (vgl. auch KUB XXXV 146 III 2'; KBo XI 10 III 15.27f). Thematisch damit vergleichbar ist ***hataguš*** MUŠEN$^{HI.A}$ in KBo IX 2 I 16, wobei man mit Kronasser an dämonenhafte Vögel denken darf[29]

I 30 ff: Ab I 30 wird eine Reihe von Fällen aufgezählt, in denen von der EME/*lala-* einer bestimmten sozialen Gruppe[30] die Rede ist. Man kann in diesen Fällen EME wohl als Kollektiv verstehen und mit „Gerede" oder „Lästerung" übersetzen[31]; wie gefährlich dieses Gerede einem einzelnen werden konnte, zeigt z.B. der Bibliothekskatalog KUB XXX 48:12–14[32]: *A-WA-AT ma-an-kán* EME$^{HI.A}$ *ku-e-da-ni-ki ú-wa-an-te-*

---

[26] Ševoroškin 1982,210.

[27] So bereits Otten 1953,38; vgl. fragend auch Kammenhuber, MIO 2(1954)52.

[28] Vgl. dazu auch Goetze 1957,169f.

[29] Kronasser 1961,145f; 1962,101f. Religionsgeschichtlich vergleichbares Material soll nur angedeutet werden: Eine analoge Vorstellung finden wir in den *strigae* in Ovids *fasti* VI 131ff, jenen raubvogelartigen Unheilswesen, die die Eingeweide des Kleinkindes zerfressen oder in der vogelgestaltigen Lilitu (vgl. Jes 34,14f; Sach 5,9), vgl. dazu Fauth 1982,58–63. Zur Vorstellung, daß Dämonen fressen, vgl. z.B. den PN aus Ebla *a-kà-al-ma-lik* (ZA 70(1980)78 Anm.46) oder ARM III 61:9-12: *i-na Kúl-hi-tim*^{ki} *ilum*^{lum} *a-na a-ka-al alpi*$^{hi.a}$ *ù a-wi-lu-tum qa-ta-am iš-ku-un.* „Um Tier und Mensch zu fressen, hat der Gott in der Stadt Kulhitim Hand angelegt." – Wohl ebenfalls in den Zusammenhang der bösen Vögel sind die *hugannaš* MUŠEN$^{HI.A}$ „Vögel des Beschwörens" (KUB XVI 47:12; XVIII 12 I 7) oder der ^{LÚ}MUŠEN.DÙ „Vogelbeschwörer" (dazu Haas/Wilhelm 1974, 15 Anm.3) zu stellen.

[30] Von Schuler spricht in diesem Zusammenhang von einer „Ständeliste", RlA 3,237.

[31] Szabó 1971,64; vgl. auch CHD III/1,23f.

[32] Vgl. dazu Kronasser 1961,165f und Otten 1952,232.

eš ŠI-PAT ha-me-en-ku-wa-aš. Vgl. auch KUB XXX 49 IV 26–28: *ma-an-kán* EME$^{\text{HI.A}}$ *ku-e-da-ni-ik-ki ú-wa-an-zi na-an* ^{SAL}ŠU.GI *ki-iš-ša-an a-ni-ya-an-zi.* Auch ganze Rituale konnten dazu dienen, ein solches Gerede zu entfernen, vgl. KUB XXX 35 I 1f (CTH 400):

1 *UM-MA* ^{m}*I-ri-ya* [LÚ.HAL] *ma-a-an* URU-*an iš-ha-na-aš*

2 *li-in-ki-ya-aš pa-an-ga-u-wa-aš la-la-aš a-ni-ya-mi*

„Folgendermaßen Iriya, der Wahrsagepriester: Wenn ich eine Stadt gegen das „Gerede" der Bluttat, des Meineides (und) der Gesamtheit behandle." – Sachlich läßt sich EME in diesen Kontexten als jenes Böse umschreiben, das durch Gerede, Verleumdung, Intrigen o.ä. verursacht wird und im Raum steht, so daß es durch Mittel der weißen Magie wiederum beseitigt werden muß[33]. Daß solches nicht nur auf den hethitischen Bereich beschränkt ist, ist selbstverständlich; einen analogen Begriff finden wir im Hurritischen als *tiwe zabri* „böses Wort"[34]. Wenn in luwischen Ritualen von EME die Rede ist, werden daneben oft auch die „böse Hand", die bislang in hethitischen Texten fehlt, und zusätzlich das „böse Auge" genannt. Mit letzterem ist zweifellos der böse Blick gemeint[35]. Ebenfalls vergleichen kann man damit das „wütende Auge" oder das „Auge der Sippe" in hurritischen Ritualen[36].

I 31: Für ^{LÚ}*ME-ŠE-DI* hat Hoffmann eine Analyse in *ME ŠE-DI* „Hundert der Lebenskraft" in Analogie zu *LI-IM ṢE-RI* „Tausend des Feldes" vorgeschlagen[37], ohne damit überzeugen zu können. Es bleibt m.E. weiterhin die Verknüpfung mit akk. *mašaddu* „Wagendeichsel" vorzuziehen; der ^{LÚ}*ME-ŠE-DI* ist derjenige, der an der Deichsel neben dem Wagen des Königs herläuft, um – als „Leibgardist" – sofort einsatzbereit zu sein[38].

I 33: ^{LÚ}*auši-*, so die Ansetzung des Lexems in HW^{2} 634, ist nur im vorliegenden Ritual und im Paralleltext KUB IX 4 bezeugt, wobei der Kontext immer derselbe ist. Über die Bildungsweise läßt sich dabei folgendes sagen: $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*a-ú-i-ši-ya-la-aš* (KUB IX 4 IV 8) und $^{\text{LÚ.MEŠ}}$*a-*

[33] Kammenhuber 1985,89.

[34] Haas/Wilhelm 1974,129.

[35] Kammenhuber 1985,93–95; siehe auch Beckman 1983,204f.

[36] Haas/Thiel 1978,108f.127f.

[37] Hoffmann 1984,116–119.

[38] Vgl. dazu zuletzt Güterbock, FS Kraus, 1982,89f.

ú-i-ši-li-ya-aš (KUB IX 34 IV 12) sind wohl Nomina actoris auf *-ala-/-ili-*, LÚ *a-ú-ši-ya-u-wa-aš* (IBoT III 102+:13) ist formal als Genetiv eines Verbalsubstantivs zu interpretieren. Da KUB IX 34 keineswegs einwandfrei überliefert ist, schlage ich hier eine Textkorrektur zu LÚ *a-ú-ši-ya-*⟨*wa*⟩*-aš* vor. Dadurch läßt sich die bei vier Belegen m.E. unwahrscheinliche Vielfalt von drei verschiedenen Formen insoweit reduzieren, daß zwei Nomina actoris und zwei Verbalsubstantive übrigbleiben. Letztlich lassen sich diese Formen auf ein Substantiv **awiši-* und ein davon abgeleitetes Verbum **awišiya-* zurückführen[39]. Die Schreibungen *a-ú-ši-*° können dabei als reduzierte Varianten zu *a-ú-i-ši-*° gelten. Eine nähere Funktionsbestimmung dieser Personengruppe ist aufgrund der derzeitigen Beleglage unmöglich, genauso wie eine Bedeutungsangabe für **awiši-*.

Am Ende von Kol. I fehlt ein größerer Teil, wobei die Gesamtlänge der Kol. ursprünglich etwa 60 – 65 Zeilen betragen haben dürfte. Über den Inhalt des verlorenen Textes kann man weitgehend nur mutmaßen, wahrscheinlich wurde nach einer (kurzen) magischen Handlung die Rezitation von I 21ff in imperativischer Form wiederholt; vielleicht darf man die hinter KI.MIN verborgene Verbform als *tarhdu* ansetzen. Einen entsprechenden Wechsel zwischen Indikativ und Imperativ findet man nämlich im teilweise parallelen Abschnitt KBo XVII 54 I 6 (*lai*) gegenüber I 8 (*lau*).

II 15–17: Die vorgeschlagene Ergänzung kann nicht mehr als ein Versuch sein, der sich an HT 6+ IV 1–2 anlehnt.

II 19: Daß es notwendig sein konnte, ein eigenes Ritual für den Fall durchzuführen, daß jemand mit böser Zunge gegen die Götter spricht, zeigt der Kolophon KBo X 37 IV 51–54 (vgl. eventuell auch KUB XXIX 7 Rs.16).

51 DUB.1.KAM *QA-TI ma-a-an-kán* UKÙ-[*aš*]

52 *ku-iš-ki A-NA* DINGIR^{MEŠ} *pár-ra-an-d*[*a i-da-a-lu*]

53 *me-mi-iš-ki-iz-zi na-aš-ma-an x*[ ]

54 *nu* EME*-an kiš-an a-ni-*[*ya-mi*]

II 22ff: Hier setzt der weitgehend parallele Text KUB IX 4 I 1ff ein, der auch die Ergänzungen ermöglicht. II 22 läßt sich durch den Join KUB

---

[39] Vgl. Eichner, Sprache 25(1976)76 und Puhvel, HED I, 245f.

LV 20+KUB IX 4 I wiederherstellen[40]. Das Stück II 22–47 (par. IX 4 I 1–39) ist bereits mehrfach unter Berücksichtigung der Varianten des Paralleltextes bearbeitet[41].

II 25f: Die von Alp[42] vorgeschlagene Bedeutung „Bauch" für *išhuna-*, wobei er von **išhu-* ausgeht und daran auch *išhuwai-* „schütten" und *išhuzzi-* „Gürtel" anknüpfen möchte, ist wohl verfehlt. Etymologisch kann man mit Isebaert[43] *išhuna-* mit skr. *sánu-* und gr. *νωτον* verbinden, woraus sich idg. **sHónu* rekonstruieren läßt, was „Schulter(blatt)" bedeuten dürfte. Die Einzelsprachen haben die Bedeutung dann semantisch etwas verschieden festgelegt, nämlich skr. und gr. „Rücken" gegenüber heth. „Oberarm". Puhvel lehnt Isebaerts Deutung ab und stellt das Wort u.a. mit ved. *snāvan* und lat. *nervus* zusammen und denkt an „Sehne", wobei er in Erwägung zieht, daß *išhuna-* eventuell die heth. Lesung des Sumerogramms ^{UZU}SA sein könnte[44]. Vom sachlichen Standpunkt macht Puhvels Deutung jedoch Schwierigkeiten, da *išhuna-* in der vorliegenden Aufzählung der Körperteile zwischen Schulter und Hand genannt wird, wo „Sehne" nicht recht passen will. Überdies wird „Sehne" (^{UZU}SA) in II 33.45 in einem anderen Zusammenhang genannt.

II 29f: ha]-an-da-za ohne *-an-* beruht eventuell auf Nasalierung des [a], eine Erscheinung, die auch an anderen Stellen aufzuzeigen ist[45].

Für *hu-up-pa-ra-ti-ya-⟨ti⟩-iš*$^{!}$ rechne ich[46] mit der Notwendigkeit einer Konjektur, die m.E. die Schwierigkeiten des Textes am besten löst, da die Form *huppartiyati-* durch KUB IX 4 I 11.29 gestützt wird. In II 42f findet sich *hupparti-*, wovon die vorliegende Form als sekundärer -ti-Stamm abgeleitet ist[47].

---

[40] Vgl. dazu auch KBo XXVII 81 sowie Otten/Rüster, ZA 71(1981)130.

[41] Alp 1957,36–41 und Haas 1971,413–415. Ähnliche Parallelen sind noch KBo III 8 III 32–35 + KUB VII 1 III 1–8 (vgl. Alp 1957,42–45; Kronasser 1961,157–160), KBo XVII 61 Rs.11–16 (vgl. Haas 1971,417f; Beckman 1983,44f) sowie KUB XLIII 53 I 1–27 (vgl. Haas 1971,415–417; Neu 1980,25f). Letzterer Text ist insofern von Bedeutung, als es dazu die althethitische Vorlage KBo XVII 17 (Neu 1980,24f) gibt, was für die Herkunft und das Alter des Motivs von Bedeutung sein könnte.

[42] Alp 1957,21–24.

[43] KZ 96(1982/83)59.

[44] Puhvel, HED 2,403; siehe bereits Laroche, OLZ 57(1962)30f.

[45] Vgl. die bei Haas/Thiel 1978,158 gesammelten Belege.

[46] Vgl. auch Alp 1957,38 und Haas 1971,413.

[47] Zum Verhältnis der beiden Formen zueinander vgl. EHS §108.5 und §131.1 sowie

II 30: Für *tašku-* vermutet Alp aufgrund der Position in der Aufzählung der Körperteile „Hode"[48]. Jedoch hat Berman nachgewiesen, daß heth. *arki-* zum idg. Wort für „Hode" *$^*H_4$orghi-* (dazu gr. *ορχις*) gehört[49]. Dadurch ist der Bedeutungsansatz „Hode" für *tašku-* zwar nicht als falsch erwiesen, aber m.E. etwas in Frage gestellt. Eventuell sollte erneut die von Laroche[50] erwogene Verbindung mit *taškupai-* und *taškupima-* überlegt werden, ohne daß es mir vorerst möglich ist, einen neuen Bedeutungsansatz anzubieten.

II 31: Die Verbindung *hapuš(a)-* „Penis" mit *hapuša-* „Stiel" geht auf Alp zurück, wobei ersteres nichts anderes als ein Euphemismus sein dürfte[51]. Etymologisch läßt sich ein Zusammenhang mit skr. *puṣyati* und gr. *οπυιω* herstellen, indem von *$^*H_3$opus-* „zum Blühen bringen" ausgegangen werden kann, wobei eine übertragene Bedeutung im sexuellen Bereich durchaus naheliegend ist. Ebenfalls dazugehörig ist skr. **puṣas* ⟩ **puṣaṣa-*, woraus sich durch Dissimilation schließlich *puruṣa-* ergibt[52], vielleicht könnte auch etr. *puia* (Frau) damit im Zusammenhang stehen. - Problematisch bleibt in diesem Zusammenhang die Form *ha-pu-ša-ši* (vgl. auch IX 4 I 13): Will man keinen neutr. Stamm **hapušaš* ansetzen[53], so muß wohl mit einer Textverderbnis gerechnet werden, indem man *ha-pu-{ša}-ši* liest.

II 36: happešnant- (^{UZU}ÚR) ist eine -nt-Erweiterung zu *happeššar*, wobei unser Text an mehreren Stellen solche erweiterte Formen zeigt: *išhunawant-* (II 40), ^{UZU}TI-*ant-* (= *tapuwašant-*, II 41), *harganawant-* (II 43), *haštiyant-* (II 46) und *išhanant-* (II 46). Diese sog. „Ergativformen" drücken durch die nt-Erweiterung die magische Wirksamkeit beim wirkenden Subjekt aus und finden eben nur bei diesen Verwendung, nie

---

Tischler 1983,294.

[48] Alp 1957,25f.

[49] Berman, JAOS 92(1972)468, vgl. Watkins, BSL 70(1975)11–25.

[50] BSL 52(1956)75.

[51] Alp 1957,25; vgl. dazu sachlich auch den mythologischen Text aus Ugarit über die Zeugung der beiden „freundlichen und schönen" Götter Šahar und Šalim, wenn vom „Stab" des Gottes El die Rede ist, KTU 1.23 Z.37: *il. hth. nht. il. ymnn. mt. ydh.* „Els Stab wurde klein, El wurde matt bei der Spannkraft seiner Hand".

[52] Vgl. van Windekens 1979,917f; Watkins 1982a,457. Tischler 1983,168 gibt keine Etymologie an und denkt an fremde Herkunft für das Wort.

[53] Watkins 1982a,456.

aber beim dazugehörigen Objekt[54].

II 44: *ha-an-da-an* deutet m.E. darauf hin, daß die Überlieferung in II 38–47 nicht ganz in Ordnung ist. Während der Paralleltext IX 4 I 22–39 durchgehend die Konstruktion Verb (*kar-ap-zi*) + Akk.Obj. (GIG-*an*) + davon abhängiger Gen. hat, scheinen hier zwei Konstruktionstypen vermischt zu sein: die richtige Konstruktion Verb + Akk.Obj. sowie eine Konstruktion mit Dat.-Lok. Im letzteren Fall kann *kar-ap-du* (II 38) nicht als Verb, das jeweils hinter KI.MIN verborgen ist, gelten, da es transitiv ist. Ich vermute, daß die Dat.-Lok.-Konstruktion, die von *ha-an-da-an* abhängig ist, vom Schreiber versehentlich aus II 22–34 übernommen wurde, wodurch jedoch der Sinn gestört wird, da das „Ordnen" der Gliedmaßen des Tieres auf die Gliedmaßen des Menschen bereits geschehen ist.

II 48ff: Hier bricht der Text ab, wobei auch der Paralleltext sehr fragmentarisch wird. *hu-un-t[ar-r]i-am-ma-za* dürfte (mit *-amma-* eine luwische Bildung) zu *huntarnu-* „grunzen" gehören[55].

Von der Lücke zwischen II und III läßt sich durch KUB IX 4 II 1–14 (II 15 = IX 34 III 3) eventuell die Hälfte des verlorenen Textes wiederherstellen.

1	*la-ah-hi-ša-aš-ta ki-ša-ru na-aš-ši-kán an-da*
2	*ta-me-ek-ta-ru* ^{GIŠ}*in-ta-lu-uz-zi-ma-aš*
3	*ki-ša-ru na-aš-ši-iš-ša-an an-da*
4	*tu-u-ri-iš-ha-ar-⟨ru⟩ ták-na-aš* ^{D}UTU-*uš ka-a-ša-at-ta*
5	*e-eš-har-ú-i-il* KUŠ-*an ka-a-ša-at-ta*
6	*šu-u-pí-iš* ^{UDU}*i-ya-an-za i-da-lu-uš* UD-*az*
7	*ma-ni-in-ku-wa-an-ta-an* MU-*an* DINGIR^{MEŠ}-*aš kar-pí-in*
8	*pa-an-ga-u-wa-aš* EME-*an na-an-za-an-kán ták-na-aš* ^{D}UTU-*uš*
9	*an-da e-ep*
10	[*nu*] *an-ni-iš-ki-iz-zi ku-in an-tu-uh-ša-an*
11	[*na-aš-t*]*a ta-pu-ša ne-ya-ri*

[54] Beckman 1983,40 mit Lit.; vgl. Kronasser, Sprache 8(1962)214; EHS §147.

[55] Vgl. dazu Neu 1968,60 mit KBo XII 96 I 12: ŠAH-*aš hu-un-tar-nu-uz-zi*.

12 [*nu-uš-ši*] *ta-a-ra-a-u-wa-ar še-er hu-u-i-nu-zi*

13 [*nu-uš-ši-kán*] SALŠU.GI UDU-*un še-er e-ep-zi*

14 [*nu ki-iš-ša-an*] *te-ez-zi*

„Er soll zu einem *lahhi*-Gerät werden und es soll sich an ihn anheften. Er soll zu einer Schaufel werden und sie soll sich an ihn anschließen. Sonnengöttin der Erde, siehe, dir (gehört) ein blutrotes Fell, siehe, dir (gehört) ein reines Schaf. Den bösen Tag, das kurze Jahr, den Zorn der Götter, das allgemeine Gerede, das nimm nun fest, Sonnengöttin der Erde." – Welchen Menschen sie rituell behandelt, an (dessen) Seite wendet sie sich und bewegt ein *tarawar*-(Gefäß) über ihm. Dann hält die weise Frau ein Schaf über ihn und spricht folgendes:

In IX 4 II 1 ist *lahhi*- nicht näher deutbar (vgl. CHD III/1, 7), es dürfte aber aufgrund der Parallele zu *intalluzzi*- ein ähnliches Werkzeug sein. Auch wer oder was das Subjekt/Objekt dieser magischen Handlung ist, bleibt unklar, wie überhaupt der inhaltliche Zusammenhang undurchsichtig ist. Eventuell kann man jene Passagen eines luwischen Heilrituals vergleichen, wo bestimmte, nach Geräten benannte Wesen aufgefordert werden, sich die entsprechenden Geräte zu nehmen[56]. Auch KUB XII 26 III 21–25 kann damit verglichen werden: „Welcher der der Olive ist, der soll sich die Olive nehmen, welcher der der Feige ist, der soll sich die Feige nehmen, welcher der der Rosine ist, der soll sich die Rosine nehmen." – Eventuell sollen die schadbringenden Mächte, die mit gewissen Materialien identifiziert werden, durch diese Identifikation entfernt werden. – Für *ešharwil* in adjektivischer Verwendung hat Oettinger die Belege zusammengestellt[57]; für *tarawar*[58] ist eine völlig präzise Interpretation vorläufig nicht möglich.

III 1–23: Der Text läuft parallel zu KUB IX 4 II 11–43; in seiner Bearbeitung des Paralleltextes hat Laroche versucht, KUB XXXV 43 als luwische Parallelversion dieses Textes nachzuweisen. Allerdings läßt sich zeigen, daß KUB XXXV 43 ein anderes Ritual ist, das der SALSUHUR.-LAL Kuwatalla zuzuweisen ist[59].

---

[56] Vgl. Haas/Thiel 1978,288f.

[57] Oettinger 1976,48f.

[58] Vgl. die Diskussion weiterer Belege bei Neu 1970,70ff.

[59] Starke 1985,136f; Laroche 1959,147–151.

III 3f: Die Ergänzung bleibt in gewisser Weise unsicher, da IX 4 nicht völlig parallel geht und außerdem an dieser Stelle mit einer Textverderbnis in der Parallelversion gerechnet werden muß. Denn einerseits fällt *katta=man* aus der Konstruktion heraus, andrerseits fehlt zu *katta IṢ-BAT* ein Objekt[60].

III 5: Vor dieser Zeile fügt IX 4 II 18f folgendes ein: GÙB-*la-az-za-an-ta hu-u-i-nu-nu-un nu-uš-ši-kán* GÙB-*la-tar da-a-aš.*

III 9: *tar-ra-u-wa* (IX 4 II 25: *tarru*) ist als Adverb aufzufassen. Weitenberg setzt eine Bedeutung „ausgedehnt, ausgebreitet", mit der an allen Belegstellen durchzukommen ist, an und übersetzt die Stelle mit „der Länge nach"[61]. Lexikalisch kann man *tarru* eventuell mit *tarranu-* „ausbreiten" verbinden, vgl. z.B. KUB XXXIII 9 III 12: *tar-ra-nu-ud-du* GIŠHAŠHUR-*an-za*: „Der Apfelbaum soll (die Zweige ?) ausbreiten." Die dadurch etymologisch gewonnene Bedeutung für *tarru* ist wohl jenen Kontextübersetzungen vorzuziehen, die zu „bäuchlings" bzw. „on all fours, on hands and knees" geführt haben[62].

III 10: Eine ähnliche Ritualhandlung hinter/über dem Rücken des Opfermandanten mit einem Hund als Substitutstier findet sich im Ritual der Zuwi, KUB XXXV 148 III 20–23:

20 *na-an-ši* EGIR-*pa iš-ki-sa-az hu-i-nu-mi*

21 *nu* UR.TUR SAG.DU-*iš-ši an-da e-ep-mi xx-*[*aš*]

22 *i-na-an li-ip-du me-li-ya-*[*aš*]

23 *i-na-an* KI.MIN ...

„Nun lasse ich es ihm vom Rücken zurücklaufen und fasse einen Hund an seinem Kopf an. Die Krankheit des [ ] soll er lecken, die Krankheit des Halses dsgl.".

---

[60] Laroche 1959,150.

[61] Weitenberg 1984,141f. Vgl. dazu auch den Kommentar zu KBo XXI 6 Vs.4f für weitere Belege und weitere Diskussion. Formal ist *tarru* (jünger *tarrawa*) als u-St., Neutr.Pl.Nom./Akk. in adverbieller Verwendung zu interpretieren, siehe dazu die Diskussion bei Watkins 1982,258 Anm 17.

[62] Goetze, ArOr 5(1933)6.33; Watkins 1982,258 mit Anm.17 hat einen Anschluß am idg. $^{*}terH_2$ versucht. Auch die von Neu 1968,134 Anm.3 vermutete Anknüpfung an *tarrawai-* „bereichern" und *tarra-* „können" wird damit hinfällig. Luwisch *parittarw-alli-* bzw. *parittarw-ašši-* ist ebenfalls von *para tarru* (IX 4 II 25) zu trennen (Weitenberg 1984,296; Kammenhuber 1985,90 Anm.21).

III 13: Gegenüber IX 4 II 29f fehlt hier EGIR-*pa pár-aš-za* „rücklings"; problematisch bleibt *šar-k*[*u-x*], wofür IX 4 II 29 keine Entsprechung bietet. Eine Ergänzung zu *šarkuwant-* „gestiefelt" in Analogie zum Appu-Märchen I 26[63] ist nicht besonders zielführend, da der Kontext doch zu verschieden ist. Grundsätzlich zu erwägen wäre eventuell eine Ergänzung *šar-k*[*i-u-wa-l*]*i-iš* (vgl. I 25f). „Es kommt dazu, daß der Krankheitsdämon ruht", was aber gegen den Parallelismus in III 9 angenommen werden müßte und m.E. auch nicht sehr überzeugend ist.

III 22f: *ahran wahran*, etwa „Unreinheit (und) Unheil"[64], ist ein Reimwortpaar, für das keine Etymologie zu erwarten ist, wohl aber wird man *ahraman* in I 22 als davon abgeleitet betrachten dürfen[65]. Die hier vorliegende Schreibung *a-ah-ra wa-ah-ra-an* dürfte auf einen Satzsandhi[66] zurückzuführen sein. Daß solche Reimwortpaare in hethitischen magischen Ritualen beliebt sind, zeigt eine ganze Reihe ähnlicher Bildungen[67]: *ain wain, aštaš waštaš*, ^{D}*Atammira* ^{D}*Watammira* oder ^{D}*Šuhili* ^{D}*Muhili*. Die magische Wirkung dieser Wörter ist dabei nicht durch die Form bedingt, sondern eher durch den Klang[68], so daß es nicht verwunderlich ist, wenn *ahran wahran* noch in verballhornter Form in assyrischen Texten des 1. Jt. weiterleben[69]. – Zahlreiche Belege der Formel *ahran wahran allappahh-* bzw. *ahran wahran tappa-* in hethitischen und luwischen Kontexten wurden unlängst von A. Kammenhuber ausführlich behandelt[70]. – Zu Beginn von III 23 ist AP zu tilgen, worin ein Schreiberlapsus für PA vorliegt.

III 25: Nach Kollation von E. Neu sind auf dem Foto nach ŠAH noch geringe Spuren von TUR zu erkennen. Die Lesung dieses Sumerogramms füllt besser den Platz aus und wird – abgesehen von den Kontextbelegen

---

[63] Vgl. Siegelová 1971,4.

[64] Kammenhuber 1985,100.

[65] Haas/Thiel 1978,12f Anm.21 erwägen fragend eine hurritische Herkunft beider Ausdrücke.

[66] Vgl. dazu Kümmel 1967,17; HE I^{2} §36a.

[67] Otten/Souček 1969,93.

[68] Otten 1953,93.

[69] Haas/Thiel 1978,12 Anm.21ff; vgl. aber auch *arapura arabapura* im Heilungsritual KUB XXIX 60 IV 16.

[70] Vgl. Kammenhuber 1985,78–88. Weshalb Kammenhuber 1985,85 *al-la-pa-hi* liest, bleibt mir unverständlich. Das Zeichen ist AH, auch von der Syntax erwartet man einen Imperativ.

– auch durch Bo 3193 III 6 gestützt.

III 28–31: Die Zeilen sind nicht ganz einfach zu interpretieren, allerdings glaube ich nicht, daß die von del Monte/Tischler gebotene Übersetzung „Angesehene Gottheit, eile aus L. herbei!"[71] möglich ist. *unneš* ist – wie *laiš* (CHD III/1,1) – als 2.Ps.Sg.Prt. zu interpretieren. *la-* dürfte dabei an dieser Stelle eine semantische Nuance haben, die das Verb in die Nähe von *lilai-* „entsühnen"[72] rückt. Als Objekt, das gelöst wurde, darf man die (bösen) Zungen annehmen, die nach III 29f nach vorn, zur Mitte hin[73], weglaufen. *la-a-la-aš* wird von CHD III/1, 21 als Nom.Sg.c. analysiert, woraus sich allerdings die Schwierigkeit ergibt, wie *hu-i-ya-an-te-eš* und die beiden Relativsätze in III 30f angeschlossen werden können, die ein Subjekt im Plural verlangen. Darf man mit einer Konstruktion rechnen, bei der *lalaš* (obwohl kollektiver Sg.) als sachlicher Pl. aufgefaßt wird?

III 33–38: Die Übersetzung lehnt sich an Eichner[74] an; völlig abweichend davon die Übersetzung, die Kammenhuber in HW^2, 603a gibt: „Laßt uns gehen und ihn/es (?) suchen, das Schaf. Jetzt hob das sehende Auge der Sonnengott. Er schickte die I. (mit den Worten): 'Wo ihr ihn/es (?) nehmen werdet, das Schaf, das jetzt gut sehende"'. Der Einwand Kammenhubers (HW^2, 603a) gegen Eichners Übersetzung, daß auch die Hethiter mit den Füßen gingen (nicht mit den Knien), ist kaum stichhältig, wie ein Vergleich aus der akkadischen Beschwörungsserie *Maqlu* zeigt, wo ebenfalls die schreitenden Knie genannt werden, II 32–34: „Sie (die Zauberin) hat gepackt meine blickenden Augen, gepackt meine gehenden Füße, gepackt meine schreitenden Knie."[75] Im einzelnen beruhen die unterschiedlichen Übersetzungen auf folgenden Problemen: *i-ya-an-da-an* (III 34; vgl.37), *ki-nu-un* (III 34; vgl.37), *kar-pí-ya-at-ta* (III 35) und IGI$^{\text{HI.A!}}$*-in* (III 38). Am einfachsten ist III 38 zu klären, wobei die Lesung SIG$_5$*-in* (HW^2, 603a) nach Überprüfung auf dem Foto nicht möglich ist. – Ebenfalls einer befriedigenden Lösung zugeführt werden kann das Nebeneinander von *iyandan* und *iyanniyan*

[71] del Monte/Tischler 1978,243.

[72] Vgl. Szabó 1971,48–51.

[73] Zur Interpretation des Dativs *ták-ša-ni* siehe Laroche, BSL 58(1963)66 sowie Neu 1980a,15 Anm.29.

[74] Eichner 1979,51f.

[75] *iṣ-bat īnē*^{II}*-ia*$_5$ *na-a-ṭi-la-ti iṣ-bat šēpē*^{II}*-ia*$_5$ *al-la-ka-a-ti iṣ-bat bir-ki-ia*$_5$ *ib-bi-ri-e-ti*

in III 34 bzw. 37, wobei auch ohne Konjektur ausgekommen werden kann[76]. Beide Formen sind als Partizipia von *iya-* bzw. *iyanniya-* aufzufassen, wobei die Konstruktion *iyandan* als c. als Fehler in der Überlieferung zu betrachten sein dürfte; vgl. dazu die gleiche Inkongruenz in KBo XX 73 I 2: *i-ya-an-ta-an gi-nu-un.* – Unberücksichtigt kann wohl die unterschiedliche Graphie *ki-nu-un* (III 34) : *gi-nu-un* (III 37) bleiben, da dies kein Einzelfall ist. Es sei nur auf die unterschiedliche Schreibung der von *genu-* abgeleiteten „Körperteilgottheiten" ^D^*Ki-nu-wa-aš-*[bzw. ^D^*Gi-nu-wa-aš-ša-aš* verwiesen[77]. – So bleibt schließlich noch *karpiyatta*, wofür Eichner ein bisher unbeachtet gebliebenes Verbum *karpiya-* „zürnen" annimmt[78], gegenüber der geläufigen Verknüpfung mit *karp-* „(sich) erheben". Da lautlich dem Ansatz eines solchen Verbum nichts entgegensteht und zudem der inhaltliche Zusammenhang für diese Bedeutung spricht, scheint es auch in diesem Fall vorteilhafter zu sein, die Analyse von Eichner vorzuziehen.

III 39–42: Der Abschnitt ist bis III 47 transkribiert bei Bossert, ohne daß dort auf die zahlreichen Probleme des Abschnitts eingegangen würde[79]; eine teilweise Übersetzung findet sich in HW^2, 597. *taparamma* ist Pl.N.A.n. einer Abstraktbildung auf *-man-* (vgl. EHS §154.4; 213.7), wobei der Obliquusstamm *-mm-* aus *-mn-* assimiliert ist. Das zugrundeliegende Verb dürfte wohl k.-luw. *tapar-* (DLL 91) „befehlen, regieren" sein, woraus sich etwa die Bedeutung „Leitung, Regierung" ergibt (ablehnend dazu HW^2, 597). Inhaltlich macht die formale Analyse Schwierigkeiten, da der Kontext (einzelne Körperteile) nicht sonderlich gut zu „Regierung" zu passen scheint, so daß die Übersetzung vorerst et-

---

[76] Eichner 1979,51f. Goetze 1938,69 Anm.254 emendiert zweimal: *i-ya-an-*⟨*ni-ya-an*⟩*-da-an* bzw. *i-ya-an-ni-ya-*⟨*an-da*⟩*-an*. Auch die von Kammenhuber vorgenommene Konjektur in III 37 *i-ya-an-ti*^!^*-ya-an* erübrigt sich dadurch, womit die Problematik einer sonst nicht bezeugten Nebenform **iyantiya-* zu ^UDU^*iyant-* „Schaf" entfällt.

[77] Belege und Literatur bei Tischler 1983,553.

[78] Eichner 1979,60f.

[79] Bossert 1946,100.

was fraglich bleiben muß[80]. In III 40 ist *laplipanzan* mit EHS §153[81] Sg.A.c. und somit völlig parallel zu *ineran*. – *IŠ-TU* fasse ich partitivisch auf, nämlich: „von den 12 Körperteilen sahen wir (die eben genannten Körperteile: das sehende Auge, Augenbraue und Wimper)". – Ziemlich undurchsichtig bleibt das fehlerhafte *na-an-ši-ya-aš-kán* in III 42, wobei unklar ist, wer/was Subjekt zu *melitešta* ist. *melitešta* dürfte hier und auch in IX 4 III 28 *mi-li-{ta}-te-eš-du* zu *milittešš-* „süß werden" zu stellen sein[82]. Der Paralleltext Bo 8057,3–8 + KUB IX 4 III 1–4 weicht insofern ab, als zwischen *taparamma* und *ineran* noch ein weiteres Objekt genannt wird:

3 [(É)]*-ri-an ta-pa-ra-am-*[(*ma*)]

4 [(*a-ú-me-en*) *x*]*x-ak-ki-ya-an pí-*[ ]

5 *a-ú-me-en e-ni-ra-an* [(*a-ú-me-en*)]

6 *la-a-ap-*[*l*]*i-ip-pa-a*[*n-*(*za-an a-ú-me-en*)]

7 *IŠ-TU* [(12 ^{UZU}Ú)]R^{H}[($^{\text{I.A}}$ *a-ú-me-en*)]

8 *nu-wa-an-š*[*i-* (*an-da me-li-te-eš-ta*)]

III 43–47: Teilweise übersetzt in HW^2, 603a. In *karšikarši-*[83] liegt eine Totalreduplikation zu ^{UZU}*karši-* vor, das letztlich aus akk. *karšu/karašu* (AHw 450) entlehnt sein dürfte. Bemerkenswert ist die zweimal etwas nachhinkende Nennung der „bösen Götter", zu denen sachlich m.W. nur die „böse Frau" Wisuriyanza verglichen werden kann[84]. – In 46f bleibt vorderhand einiges unklar: Der Sprecher der Rede (*-war-*) ist nicht eindeutig auszumachen, eventuell darf man an Hannahanna denken. Auch das Objekt (*-aš*; Pl.A.c.) ist nicht mit völliger Sicherheit

[80] Ich möchte wenigstens die Frage aufwerfen, ob man nicht an ein anderes Verb denken sollte, das für *t.* die Grundlage bilden könnte. Eventuell könnte man hier an das Nomen *taparu-* „Verwünschung" (Kammenhuber 1986,104 Anm.12) denken, das in luwischen Ketten häufig neben *tatariyaman* „Fluch" und *hirunt-* „(Mein-)Eid" vorkommt. Aus dieser Interpretation würde folgen, daß die einzelnen Körperteile negative (fluchbeladene) Bedeutung haben. Letztlich bleiben solche Überlegungen derzeit aber ungewiß.

[81] Vgl. auch Starke, BiOr 39(1982)362.

[82] Eichner 1980,145f mit Anm.69; vgl. CHD III/3,252. Eichner denkt an eine spontane Assimilation *milite-* 〉 *melete-*, anders Ehelolf, OLZ 36(1933)3 Anm.4.

[83] Vgl. Tischler 1983,523 und Beckman 1983,188, der auf diese Stelle verweist.

[84] Vgl. Carruba 1966,37f.

auszumachen, ich denke an die „bösen Götter". Um den Sätzen einigermaßen Sinn abzugewinnen, darf man *kar-ši* eventuell als Imperativ zu *karš-* „abschneiden" betrachten, obwohl die sonst bezeugten Imperative immer *kar-aš* [kars] lauten[85]. Es ließe sich aber in Analogie zum ähnlich strukturierten Verb *pahš-* und dessen Imperativ [pahsi] durchaus einer entsprechenden Form auch bei *karš-* rechnen. Zum Sachlichen, daß Unheil abgeschnitten werden soll, vgl. z.B. das parallele „Ritual des Rindes" KBo XXIV 3 I 9–14, wenn die weise Frau das Gerede verschiedener Gruppen abschneidet, wobei das zu *karš-* synonyme Verb *kuer-/kur-* verwendet wird.

IV: Am Beginn von Kolumne IV ist ein Lücke von etwa 18–20 Zeilen, die sich aber fast vollständig durch den Paralleltext schließen läßt. IX 4 III 13–40:

13 *pa-a-an-du-wa-ra-an an-da ap-pa-an-*[*du*]

14 URU-*an-na-an* EN-*an i-ya-an-du*

15 DAM-*ŠU-ma-an* ^{LÚ}*MU-ZA-ŠU i-ya-an-*[*du*]

16 DUMU^{MEŠ}-*ma-an at-ta-an i-ya-an-du*

17 DINGIR^{MEŠ}-*na-aš-ma-an ŠA* MU$^{HI.A}$ GÍD.DA

18 ÌR-*an i-ya-an-du*

---

19 *na-an an-ni-iš-ki-iz-zi ku-iš* ^{SAL}ŠU.G[I]

20 [*na-an*]-*kán ŠUM-an hal-za-i pa-id-du-wa-kán*

21 É-[*r*]*i?-mi ša-li-ka-ru nu-wa-ra-aš-ši-k*[*án*]

22 *ha-a*[*p-pa-a-r*]*u* ŠAH.TUR *ŠA* ^{D}*Pa-an-nu-*[*un-ta*]

23 *ku-i-*[*e-eš-ša-a*]*n ú-te-er* ZI-*aš im-*[*pa-an*]

24 NÍ.TE-[*aš*] *ta-aš-ši-ya-tar nu-uš-ma-aš* [ ]

25 *pí-eh-*[ ] ŠAH.TUR *ŠA* ^{D}*Pa-an-nu-un-*[*ta*]

26 *ši-ig-ga-ši-ig-ga-az* [*x x*]*x xx x*[ ]

27 *nu-uš-ma-ša-aš-kán an-da*

28 *mi-li-*{*ta*}*-te-eš-du*

---

[85] Vgl. etwa Tischler 1981,43f mit Beispielen.

29 *ú-el-lu-un mu-ú-ta-iz-zi*

30 *na-aš-ta ar-ta-ar-ti-in ne-ya-ri*

31 HUR.SAG-*an mu-ú-ta-i-iz-zi*

32 *na-aš-ta wa-a-tar ne-ya-ri še-er ar-ha-at-kán*

33 *mu-ú-da-id-du* 12 ^{UZU}ÚR$^{HI.A}$-*ŠU*

34 *ma-ya-an-ti-ya gi-nu-uš-ši*

---

35 SAG.DU-*aš hu-u-ul-ta-ra-am-ma-an*

36 *mu-ú-da-id-du tar-aš-na-aš ta-aš-ku-pí-ma-an*

37 ZI-*aš im-pa-an* NÍ.TE-*aš* {*ta-aš*}

38 *ta-aš-ši-ya-u-wa-ar ha-aš-ti-ya-aš*

39 *ma-a-lu-li-ya-aš ú-id-ri-iš-ša* KI.MIN

40 MU$^{HI.A}$-*aš* ITU-*aš wa-al-hi-iš-šar* KI.MIN

„Sie sollen ihn einsetzen, sie sollen ihn zum Herrn seiner Städte machen, sie sollen ihn zum Gatten seiner Gattin machen, sie sollen ihn (seinen) Kindern zum Vater machen, sie sollen ihn den Göttern zum Diener langer Jahre machen. – Die weise Frau, die ihn (rituell) behandelt, ruft den Namen: Er soll gehen. Mei[nem] Haus soll er sich nähern. Er/Sie soll ihm ver[bunden] sein. Das Ferkel des Panunta, wel[che es] herbeischafften, die Last der Seele, die Bedrückung des Körpers, ihnen [ ]. Das Ferkel des Panunta vom Morast [ ]. Nun soll es ihnen süß werden. – Die Wiese wühlt es (das Ferkel) auf, und es stößt auf *artarti-*. Das Bergland wühlt es auf, und es stößt auf Wasser. Oben soll es ihn (den negativen Zustand) wegschaffen (von) seinen 12 Körperteilen und seinem kraftvollen Kniegelenk. Die *hultaramman*-Krankheit des Kopfes soll es wegschaffen, das Schreien der Kehle, die Last der Seele, die Bedrückung des Körpers, die *witrišša*-Krankheit der Knochen und der Weichteile dsgl., den Schlag der Jahre und des Monats dsgl."

Der Abschnitt IX 4 III 13–18 ist teilweise in HW^2, 554 transkribiert und übersetzt[86]. – Für das Verb *hap-* in III 22 vgl. Neu[87], die vollständige

[86] Vgl. für eine entfernte luwische Parallele Kammenhuber 1985,99.

[87] Neu 1968,46 Anm.6.

Form des GN in III 22 ist zu ergänzen mit Hilfe von III 25 und IV 29, sowie nach KUB IX 34 IV 22 und KBo XXIX 196 Rs.3'. – *šiggašigga-* ist mit dem Flußnamen Sigasiga[88] zu verbinden, eine ungefähre Bedeutung ist „Sumpf, Morast"[89]. – Die Übersetzung von III 29–34 lehnt sich an Eichner an, wo auch die Probleme des nicht ganz einfachen Textes unter Berücksichtigung älterer Deutungen diskutiert werden[90]. – III 37 {*ta-aš*} dürfte wohl als begonnene Schreibung für *ta-aš-ši-ya-u-wa-ar* (III 38) zu betrachten sein, doch hat der Schreiber offensichtlich aus Platzmangel das Wort erneut in III 38 begonnen, ohne den Versuch in III 37 zu tilgen. Eventuell kann man auch NÍ.TE-*aš-ta-aš* „deines Körpers" lesen, wogegen allerdings spricht, daß in den entsprechenden Paralleltexten keine Possessivpronomina vorkommen.

IV 1–18: Die Stelle läuft parallel zu IX 4 III 41–IV 16, vgl. auch I 25ff. II 1ff, wodurch die Ergänzung weitgehend gesichert ist. Offen muß derzeit die Ergänzung in IV 5 bleiben, da diese Stelle von den Parallelen etwas abweicht bzw. in den Parallelen nicht vorkommt. Ab IV 7[91] läuft der Text parallel zu Bo 7125+IX 4 IV 1ff[92].

IV 19–22: Trotz IX 4 IV 17–21 und KUB VII 42 Rs. 5–7 ist keine vollständige Ergänzung der Zeilen möglich. Allerdings erlauben die Parallelen, in 20f einen zweimaligen Schreibfehler mit Sicherheit zu korrigieren: das Akkadogramm lautet ^{URUDU}*ŠA-GA-RI*$^{HI.A}$, wobei der Fehler in IV 21 bereits von Ehelolf in der Edition durch ein Ausrufezeichen gekennzeichnet worden ist. ^{URUDU}*ŠAGARI*, nach AHw 1139 ein Greifer oder eine Zange, findet hauptsächlich in Ritualen Verwendung. Eine genaue Funktionsbestimmung dieses Gerätes ist vorerst noch nicht möglich, doch glaube ich nicht, daß der Ansatz des AHw in heth. Texten weiterführend ist. Praktisch alle Belege[93] stammen aus Listen, meist in einem Kontext mit Waffen. KUB VII 29:8-10 zählt folgende Gegenstände auf: 2 ^{URUDU}*PA-A-ŠU* GAL 2 GAL ZABAR 2 *TA-PAL* ^{URUDU}*ŠA-A-GA-RU* 2 GÍR *ŠA* $^{LÚ.MEŠ}$MUHALDIM 9 ^{GIŠ}KAK ZA-

[88] del Monte/Tischler 1978,549.

[89] Haas, BiOr 36(1979)339.

[90] Eichner 1979,48–51 mit Anm.14–17. Für III 34 vgl. auch Haas/Thiel 1978,122.446, die *mayant-* als „Mann" und *genu-* als „Sippe" deuten.

[91] Transkribiert und übersetzt bei Bossert 1946,101f und Haas/Thiel 1978,127f.

[92] Otten/Rüster, ZA 68(1978)157f.

[93] KUB VII 42:6.7; IX 4 IV 19.20; XXIX 4 I 41; XXXIII 123 II 8; XXXV 142 I 18; KBo II 20 I 11; XIII 146 I 7; XXI 82 IV 17.

BAR. „2 große Beile, 2 bronzene Becher, 2 *šagaru*, 2 Messer der Köche, 2 bronzene Pflöcke". – Interessant ist die leider äußerst fragmentarische Lieferungsliste für diverse Tempel, KBo XII 53 I 15f: *INA* ^{URU}*U-uh-hi-u-wa A-NA* ^{D}*ZA-*BA_4*-*BA_4 1 ^{URUDU}*ŠA-AG-RU-U*. „In Uhhiwa (liefert Pihananaya) für Zababa eine *šagru*", was ebenfalls dafür sprechen könnte, daß man bei *ŠA-GA-RU* besser an eine Waffe als an eine Zange denkt. Gerade im Zusammenhang mit Nergal in unserm Text gewinnt eine solche Deutung m.E. durchaus an Wahrscheinlichkeit. Von dieser (wenn auch noch etwas wagen) Begriffsbestimmung mag es vielleicht gerechtfertigt sein, für dieses Lexem einen Anschluß an gr. *σαγαρις* „Beil, Streitaxt" vorzuschlagen, das im Griech. ein Fremdwort ohne Etymologie ist[94]. In Hinblick auf die Belegstellen[95] zeigt sich, daß *σαγαρις* nie mit Griechen, sondern immer mit „Orientalen" (Skythen, Amazonen) verbunden wird, was sich gut dazu fügen würde, wenn man dieses Fremdwort mit dem Akkadogramm in Verbindung bringt, was lautlich ohne Schwierigkeiten möglich ist, und falls der aufgezeigte Bedeutungsansatz akzeptabel ist, auch inhaltlich passen würde. Wie diese Wanderung über Kleinasien nach Griechenland vor sich gegangen ist, läßt sich derzeit nicht mit Sicherheit sagen.

Von der dritten Tafel des Rituals fehlen bis jetzt Texte bzw. wurden noch nicht als solche identifiziert. Einige indirekte Zeugnisse lassen sich jedoch noch namhaft machen. Einerseits der sehr lückenhafte Text in KUB IX 4 IV 22–31:

22 *ku-iš-ma-k*[*án*] *ku-iš* [ ] ^{GIŠ}BANŠUR-*i*

23 *ki-nu-na-an* [*x*] GAL *x*[^{GIŠ}BAN]ŠUR-*az da-ah-hi*

24 *na-an-kán* [*t*]*e-eh-hi* [ ]*-ta-a x*[*x x*]*x* [ ]

25 *ku-iš-ma-kán i-d*[*a-*]

26 *na-ak-ki-*[*u*]*-wa-aš* [ ]

27 *ki-nu-na-an* [ ]*x i-*[ ]*x* SA[L *la/a*]*t-xx*

28 *na-ak-ku-*[ ]*x* KAxU [ ]*aš pa-r*[*a-a*]

---

29 *nu-uš-ma-aš-ša-an* [^{D}*Pa-a*]*n-nu-un-ta*

30 ŠAH.TUR *ši-ig-ga-*[*ši-ig-ga-az*]*x-az*

---

[94] Frisk 1970,670.

[95] Z.B. Hdt 1,215; 4,5; Xen An. 4,4,16; 5,4,13; Cyr. 1,2,9; 2,1,9; 4,2,22.

31 [*nu-uš*]*-ma-ša-aš-kán an-d*[*a me-li-te-eš-du*]

Eine Übersetzung des Textes lohnt sich nicht, allerdings kann man erkennen, daß die Stelle in enger Beziehung zu IX 4 III 19–28 steht, was aber nur teilweise zur Ergänzung weiterhilft, zumal auch jene Stelle nicht ganz verständlich wird. Durch die Nennung des Gottes Panunta kann nun auch noch KBo XXIX 196 hierher gestellt werden, eventuell ebenfalls als Paralleltext zu unserm Ritual, wobei derzeit aber die exakte Einordnung dieser Parallele noch nicht möglich ist. Vielleicht gehört sie zur 3. Tafel. Auch von diesem Text lohnt sich nur eine Umschrift, KBo XXIX 196:

1 [ŠAH.]TUR *an-d*[*a*]

2 [*x*]*x-az pa-r*[*a-a*]

---

3 [ŠAH.TUR] *ŠA* ^{D}*Pa-nu-un-d*[*a*]

4 [ ]*-kán an-da me-l*[*i-te-iš-ta*]

---

5 [ ] *ar-ha da-a-i na-an-kán* [ ]

6 [3-*ŠU* 4-*ŠU*] *al-la-ap-pa-ah-hi na-aš-ta* [ ]

7 [*ki-iš*]*-ša-an me-ma-i a-ah-ra-an wa-ah-*[*ra-an*]

8 [*al-la-pa-ah* DINGIR^{MEŠ} *kar-pí-in pa-a*]*n-ga-u-wa-aš* EME-*an* 3-*ŠU* 4-*ŠU* [*al-la-pa-ah*]

---

9 [ ]*x-an-zi nu an-ni-eš-ki-iz-zi*

10 [*ku-in* UKÙ-*an*] *na-an-*[*kán*] ^{SAL}Š[U.GI] *ŠUM-ŠU te-ez-zi ka-a-aš-wa*

11 [*an-tu-uh-ša-aš*]*-ša-an* [*ki*]*-iš-ša-an kat-ta*

12 [ ]*xx xx xx-aš* DING[IR^{MEŠ}*-aš kar*]*-pí-in*

---

13 [ ] *-ta tar-pal-*[*li k*]*u-it-ma-an*

14 [ ] *ki-nu-na-an* [ ]*-ya-xx* [ ]

15 [ ] *xx xx*

Am Ende der Tafel lassen sich nach dem Kolophon noch folgende nicht zum Text gehörige Zeichen erkennen:
IV 26': *A-NA*

IV 27': *ma-a-an-kán*

Für *A-NA* ließe sich vermute, daß der Schreiber den häufig bezeugten Vermerk *A-NA* GIŠ.HUR-*kán ha-an-da-a-an* („der Vorlage gemäß") anbringen wollte, *ma-a-an-kán* könnte nochmals der Beginn des Titels (vgl. IV 24'f) sein. Beide Wörter sind wohl einem Versehen des Schreibers zu verdanken, worauf die Tilgungsspuren hinweisen, die nach Mitteilung von E. Neu am Foto noch erkennbar sind.

4.3. 4. Tafel – KBo XXI 6

Vs.1: Mit *wawarkima-*, nach HW 250 „Türangel" ist konkret jener Bereich gemeint, in dem sich die Tür dreht, entweder die Drehpfanne oder der Drehzapfen der Tür.[1] Formal liegt ein Verbalabstraktum auf *-ma-* zu *(*wa*)*wark-* „(sich) drehen" vor, das man gemeinsam mit skt. *vṛj-* zu idg. **uerg-/uerg*^{h}*-* (IEW 1154f) stellen kann. Diese Interpretation ist m.E. dem Vorschlag Puhvels[2] vorzuziehen, der *wawarkima-* mit *warkant-* „fett" verbinden möchte, wobei er an jenen Punkt der Tür denkt, der geschmiert wird. – In fragmentarischem Kontext wird *wawarkima-* noch in KUB XXXII 120:3.11 und in KBo XXIV 71:11 genannt[3]. Problematisch ist auch die Stelle im Telipinu-Mythos, wenn in KUB XVII 10 IV 10 zwischen dem Fenster und dem inneren Hof, die beide den Zorn des Gottes loslassen sollen, der Drehzapfen der Tür genannt wird, ohne daß dabei die syntaktische Beziehung völlig klar wird[4]. Für unseren Text ist besonders das Tunnawiya-Ritual interessant, wo ein Drehzapfen aus Lehm ebenfalls für die magische Handlung verwendet wird (KUB VII 53+ I 44. II 2)[5].

Vs.4f: Die Übersetzung (und Ergänzung) kann vorerst nicht mehr als ein Versuch sein, wobei die Probleme v.a. an *tarru* (vgl. schon zu KUB IX 34 III 9) haften. Weitenberg[6] übersetzt wie folgt: „Eine kräftige Türangel wieder für diesen *tarru* [. Für diesen hat man *tarru* die Luft verschlossen, hinterher aber [." Ich möchte den Satz anders analysieren. Obwohl formal ein Nominativ, fasse ich [^{GIŠ}*wa-w*]*a-ar-ki-ma-aš ta-me-tar-wa-an-za* als Vokativ auf, wobei durch die Anrede des Drehzapfen eine magische Beziehung zwischen ihm und dem Opfermandanten entsteht. *ki-e-da-ni tar-ru-u p*[*a-ra-a-an ki*]*-e-da-ni tar-ru-u pa-a-ra-an* halte ich für eine emphatische Wiederholung, woraus sich auch die Ergänzung am Ende von Vs.4 ergibt. Als Beispiel einer ähnlichen Emphase ist auf die Ullikummi-Dichtung zu verweisen, 2. Tf., II 7–8:

---

[1] Vgl. dazu die Diskussion bei Boysan-Dietrich 1987,128f; zur Wortbildung siehe Eichner 1982,20.

[2] Sprache 17(1971)45 Anm.19.

[3] Vgl. Otten 1952,235.

[4] Vgl. Otten 1952,235 und Singer, ZA 65(1975)82 mit Anm.65.

[5] Vgl. Goetze 1938,70; zu Lehm im Zusammenhang mit magischen Ritualen vgl. Engelhard 1970,148–153.

[6] Weitenberg 1984,142.

7 *nu-kán a-ru-na-az ar-ha šal-li-iš hu-un-hu-eš-na-*[*aš*]

8 GAL-*iš hu-un-hu-eš-na-aš A-NA* ^{D}*IŠTAR me-mi-iš-ki-iz-zi*

„Nun redet vom Meer her eine große Woge, eine große Woge auf Šaušga ein." Gegen Güterbock[7] glaube ich ohne Einfügung von ⟨*a-ra-a-i*⟩ oder ⟨*ú-iz-zi*⟩ in II 7 auskommen zu können, indem ich das zweimalige ***šalliš hunhuešnaš*** als betonte Wiederholung auffasse. Der Nachdruck, der darauf liegt, wird wohl zusätzlich durch die iterative Verbform verstärkt, worin man ein eindringliches Einreden auf die Göttin Šaušga[8] sehen kann; ähnlich auch Ullikummi, 2. Tf., I 24-26. – *para-* ist wohl „Atem", nachdem Oettinger[9] die Existenz des Wortes gegen HW 159 nachgewiesen hat. Der Kontext hier spricht eher für „Atem" und nicht allgemein „Luft", ist aber im zugrundeliegenden Verb *parai-* „blasen, anfachen" inkludiert.

Somit bleibt die crux *tarru*, wobei die Analyse als u-stämmiges Adjektiv in adverbieller Verwendung unproblematisch ist. Die von Weitenberg[10] angenommene Bedeutung „ausgedehnt, ausgebreitet", die den meisten Belegen gerecht wird, scheint auch hier möglich zu sein. Allerdings muß hier mit einer Verallgemeinerung gerechnet werden, wobei der räumliche Bezug, der diesem Wort sonst zukommt, verblaßt. M.E. kann eine solche Verallgemeinerung auch an der von Weitenberg zitierten Stelle KUB XXXVI 89 Rs. 43f angenommen werden. *la-bar-na-aš* KUR.KUR$^{HI.A}$ *tar-ra-a-u-wa* [*le-e*] *te-pa-u-e-eš-zi*: „Die ausgedehnten Länder des Labarna mögen nicht klein werden." *tepaweš-* „wenig werden" als gegenteiliger Begriff zu *tarru* in diesem Beispiel läßt daran denken, daß bei *tarru* eine Nuance vorhanden ist, bei der – unabhängig von der räumlichen Ausdehnung – lediglich der Aspekt der mengenmäßigen Ausdehnung zum Tragen kommt. In diesem Sinn könnte man für *tarru* in adverbieller Verwendung etwa an eine Bedeutung „in weitester Weise" ⟩ „weitgehend" denken.

Über das am Ende von Vs.5 zu ergänzende Verbum können nur Vermutungen angestellt werden, da auch die Duplikate hier nicht weiterhelfen. Am ehesten ließe sich eine Ergänzung zu *da-ma-*[*aš-šir*] vermuten, womit etwa eine Parallelität zu *ištap-* vorhanden wäre.

---

[7]JCS 6(1952)14 Anm.33.

[8]Vgl. dazu auch Wegner 1981,72.

[9]Oettinger 1976,46 mit Anm.111 im Anschluß an Neu 1968,168 Anm.6

[10]Weitenberg 1984,78.141.

Vs.6: Die Ergänzung *ú-e-*[*eh-zi*] folgt dem Duplikat KBo XXV 193:8 gegen die passivische Ergänzung *ú-e-*[*eh-ta-ru*], die Otten[11] vorgeschlagen hat. Ein ähnlich bildhafter Vergleich findet sich im Geburtsritual KBo XII 112 Rs. 11–13: *nu-wa-aš-ša-an* GIŠIG GIM-*an* [*wa-wa-ar-ki-mi ú-e-h*]*a-at-ta* DUMU-*la-aš-ša-wa-aš-ša-an an-ni-iš-ši* [*an-da-an QA-TAM-MA*] *ú-e-ha-at-ta-ru.* „Wie die Tür sich auf dem Drehzapfen dreht, ebenso soll sich das Kind in seiner Mutter drin drehen." Obwohl der Text z.T. ergänzt ist, dürfte die Ergänzung aufgrund unserer Stelle kaum einem Zweifel unterliegen[12].

Vs.6f: Die Ergänzung [*i-da-a-lu-uš*] bzw. *pa-an-*[*ga-u-wa-aš* EME-*aš*] folgt einer geläufigen Formel, vgl. Vs.13f, weiters innerhalb des Rituals KUB IX 34 I 29f. II 1f. III 22f. IV 7f sowie aus den Paralleltexten z.B. KUB IX 4 II 6–8 oder HT 6+KBo IX 125 I 25f.

Vs.8: KASKAL-*az* ist als adverbieller Ablativ, der auch zur Richtungsangabe dienen kann, zu verstehen; eine analoge Konstruktion liegt z.B. in KUB VII 41+ IV 56 vor: *na-aš-ta kat-ta-an a-pí-e-ez* [. „Ebendorthin [kehret] hinab!"[13] Insgesamt dürfte hier mit einer elliptischen Bildung zu rechnen sein, das Böse soll auf diesen Weg zurückkehren, auf dem es zum Opfermandanten gekommen ist.

Vs.9: za-am-ni-ya-an ist eine Adjektivbildung auf -(*i*)*ya-* zu luw. *zamman* (DLL 113). Obwohl die Wortsippe mit verschiedenen Ableitungen gut bezeugt ist, ist es bisher noch nicht gelungen, eine exakte Bestimmung des Lexems und der dazugehörigen Ableitungen zu finden. Wenig wahrscheinlich ist die Vermutung von Tischler[14], der an ein Lexem *zamna-* denkt, das eine Örtlichkeit sein soll, da sie auf der falschen Analyse von *za-am-ni-ša-an* in KBo III 8+ III 11 basiert. Hierin ist nämlich eine Adjektivbildung auf *-isi-* vom Obliquus *zammn-* zu sehen, wobei ein Dativ auf *-an* vorliegt, der im H.-Luw. gut bezeugt ist, und als Analogiebildung erklärt werden kann[15]: Aus dem Verhältnis von Akk.Pl. *-šinzi* zu Akk.Sg. *-šin* wurde dabei auch zum Dat.Pl. *-šanzi* ein entsprechender Ausgang des Dat.Sg. auf *-šan* gebildet; allerdings

[11] Otten 1952,235.

[12] Vgl. auch Beckman 1983,69.71, der die Ergänzung mit einem Fragezeichen versieht.

[13] Vgl. dazu Otten 1961,140f mit Anm.270.

[14] Tischler 1982,108; vgl. dazu auch die Analyse von Kellerman 1987,140f Anm.60.

[15] Morpurgo-Davies 1980,136f.

ist dieser *-an*-Dativ auf *-a/isi-* Ableitungen beschränkt[16]. Die wichtigsten Belege für *zamman* und Ableitungen, aus denen die Bedeutung etwa gewonnen werden kann, sind folgende: *zamman* wird in luwischen Ritualen mehrmals in einer Reihe mit Unheilsbegriffen genannt, woraus Meriggi[17] gefolgert hat, daß darin ein negativer Begriff zu sehen ist. Aus KUB XXXV 48 III 10f kann man sehen, daß (böse) Götter, *z.*, Verwünschung, Fluch und Eid den Körper (des Opfermandanten) nicht treffen sollen. Ähnlich negativ dürfte *za-am-ma-an-za ú-[tar-ša]* in KUB XXXV 54 II 4 sein, was m.E. durch *a-ad-d[u-wa-al-za] ú-tar-ša* in II 12f bestätigt wird. Genauso kann das Adjektiv *za-am-na-aš-ša-aš* (Dat.Pl.) als Attribut zu DINGIR^{MEŠ} in KUB XVII 12 II 19 in negativem Sinn verstanden werden, wozu im sachlichen Bereich auf die „bösen Götter" im vorliegenden Ritual (KUB IX 34 III 44f) verwiesen werden kann. Schließlich läßt sich auch in jenen Ritualen, die das Adjektiv im Kontext mit einem Löwen nennen (KBo III 8+ III 11.29; KBo XXI 6 Vs.9), mit einem Bedeutungsansatz auskommen, der etwas Negatives ausdrückt. Ob auch das Istanuwa-Ritual mit den „Gewittergesängen"[18] in KBo IV 11 diesen Bedeutungsansatz erlaubt, entzieht sich vorerst meiner Kenntnis, da das luwische Lied zu Ehren des ^{D}LAMA in KBo IV 11 Rs.56–59 praktisch unübersetzbar ist. Ebenfalls zur Sippe *zamman* dürften dabei der Orakelvogel *zamnašši*^{MUŠEN}[19], die PNN Zamnawiya bzw. Zamnaziti[20] sowie einige Namen aus dem 1. Jt.[21] gehören. – Auch das Glossenkeilwort *za-am-ma-an-ti-(iš)* im Geburtsritual KUB XLIV 4+ Rs.6.24, für das Beckman[22] die Bedeutung „sterblich" vorschlägt, dürfte zu dieser Sippe gehören, wobei Beckmans Bedeutungsansatz in Verbindung mit den Göttern in KUB XVII 12 II 19 aber problematisch ist. – M.E. ist an allen Belegstellen mit einer Bedeutung für *zamman* auszukommen, die etwas Negatives zum Ausdruck bringt; daher möchte ich eine Verbindung mit lyk. *zummẽ* (TL 59,3; 91,3; 95,2; N 314 b 3) erwägen, wofür Neumann etwa eine Bedeutung „Schaden" vorschlägt.

[16] Vgl. zum Dativ auf *-an* schon Mittelberger, Sprache 9(1963)90f und Starke, BiOr 39(1982)362 mit weiteren Belegen.

[17] Meriggi 1980,310 §113.

[18] Starke 1985,299f.

[19] Vgl. Berman, JCS 34(1982)123; KUB XLIX 47,13'; L 1 II 1. III 13.

[20] Laroche 1966, Nr.1529f

[21] Vgl. Goetze, JCS 8(1954)80 und Zgusta, KPN, §1398–1, 1398–2.

[22] Beckman 1983,184f.

Der Nasalvokal [ẽ] könnte dabei den n-Stamm fortsetzen, [u] ließe sich mit dem innerluwischen Wechsel a/u erklären[23]. Aus dieser Verbindung würde sich an der vorliegenden Stelle ergeben, daß von einem „schädigenden" Löwen die Rede ist, eine Vorstellung, die zumindest gut denkbar ist.

Vs.10f: Zur an sich naheliegenden Ergänzung vgl. z.B. KUB XII 62 Rs.7–10, einen luwisch beeinflußten Text, der inhaltlich Geburtsritualen nahe steht[24]:

7 Ú.SAL-*i* ^{GIŠ}*ši-ši-ya-am-ma ar-ta kat-ta-an-ma ta-aš-wa-an-za du-du-mi-ya-an-za*

8 *a-ša-an-zi ta-aš-wa-an-za a-uš-zi le-e du-ud-du-mi-ya-an-za-ma iš-ta-ma-aš-zi*

9 *le-e ik-ni-ya-an-za píd-da-i le-e* U+KAK$^{\text{HI.A}}$*-aš-ša ud-da-na-an-te-eš*

10 EN.SISKUR *QA-TAM-MA le-e ú-wa-an-zi*

„Auf der Wiese steht eine Weide, darunter sitzen ein Blinder (und) ein Tauber. Der Blinde sieht nicht! Der Taube hört nicht! Der Lahme läuft nicht umher! Ebenso sollen die Angelegenheiten der Zaubereien den Opfermandanten nicht sehen!" – Für weitere Beispiele für den Zusammenhang zwischen der Blindheit/Taubheit der magischen Materie und dem Nichtsehen/Nichthören des Opfermandanten vgl. HW^2 600f. Eine von Hoffner vorgeschlagene Analyse für *duddummiyant* als Kompositum *du+dummi-* mit Anschluß an luw. *tumman* (DLL 99) und der Verbindung von *du-* mit idg. **dus-* „schlecht" bleibt problematisch. Obwohl Wörter, die Defekte des Sehens oder Hörens ausdrücken, häufig den betroffenen Körperteil nennen (vgl. gr. *δυσβλεπεω* oder die Sumerogramme IGI.NU.GÁL bzw. GEŠTU.NU.GÁL, KUB XVIII 16 II 1), bleibt diese Analyse insofern unsicher, als eine Assimilation von [s] zu [d] nicht nachweisbar ist. Man wird daher in der Wortbildung eher mit Reduplikation zu rechnen haben.

Vs.11f: Zur Ergänzung vgl. z.B. KUB IX 34 I 20 oder HT 6+ I 24;

[23] Vgl. Neumann 1969,375 und ebd. 396 für die Verbindung *zummẽ* mit heth. *zammurai-*; weiters Neumann 1979,38.

[24] Vgl. Beckman 1983,192f und Haas 1982,108f; ferner Otten/Rüster, ZA 63(1973) 87f.

ähnlich auch Kammenhuber[25].

Vs.13f: Ergänzt nach der weitgehend wörtlich identischen Stelle HT 6+ I 25f[26]:

25 [*k*]*u-u-un-na-wa an-tu-uh-š*[*a-an*] *i-da-a-lu-uš* UD-*az ma-ni-in-ku-wa-a-an-za* MU$^{HI.A}$-*za*

26 [DINGIR]IR^{MEŠ}-*aš kar-pí-iš pa-a*[*n-ga*]-*u-wa-aš* EME-*aš le-e ku-wa-pí-ik-ki a-uš-zi*

Vs.15–18: Zur Ergänzung vgl. das Duplikat 313/w sowie für 15f das Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+ II 1f. 5, wo dieselbe Handlung mit dem Drehzapfen einer Tür (und mit anderen Gegenständen) durchgeführt wird. – Das Duplikat läßt noch den Beginn einiger weiterer Zeilen des Textes erkennen, 313/w 10'–14': „Danach aber zwei Rinder ... zu seinem Kopf hin ... folgendermaßen zu diesem ... Schmuckstücke (?) ... diese nahmen sie, nun ...". Ziemlich unsicher bleibt *ku-wa-la-ya-an-ti-uš* in 313/w 13', wofür hier ein Anschluß an *kula-*[27] versucht wurde, indem mit einer -nt-Erweiterung sowie einer Graphie /uwa/ für /u/ gerechnet werden könnte.

Rs.3–6: Transkribiert in CHD III/2,187. Eine Ergänzung ist derzeit unmöglich, auch die Bedeutung des Hapax *mariš-* – wenn überhaupt ein vollständiges Wort vorliegt – bleibt unbekannt. Die Parallele zu „Speichel" läßt vermuten, daß es sich dabei um etwas Ähnliches handeln könnte. Es wäre möglich, daß *mariš-* zur Wortsippe *marša-, maršahh-* (CHD III/2,195f) gehört, was zur negativen Bedeutung des Ausdrucks passen würde, etwa in der Bedeutung „Unheiliges, Tabuiertes". Allerdings steht dem formal entgegen, daß die Pleneschreibung *ma-a-ri-i-iš* nicht unbedingt für einen neutralen s-Stamm spricht, so daß diese Verknüpfung sehr unsicher bleibt.

Rs.7–9: Hier ist von einem Analogiezauber die Rede, den ich allerdings nicht völlig ergänzen kann. Eine Vorstellung, wie der Text etwa gelautet haben könnte, geben aber eine Reihe ähnlicher Stellen. Im Telipinu-Mythos wird der Zorn des Gottes auf diese Weise gelöscht[28]:

21 ^{D}*Te-li-bi-nu-uš kar-di-mi-ya-u-wa-an-za* ZI-*ŠU ka-ra-a-az-ši-iš*

---

[25] Kammenhuber 1985,85 mit Anm.16.

[26] Vgl. dazu auch Eichner 1979,51 Anm.18.

[27] Tischler 1983,619f.

[28] Laroche, RHA 23,f.77(1965)95; XVII 10 III 21–23.

22 *ú-ri-wa-ra-an pa-a-ah-hur nu ki-i pa-a-ah-hur ma-a-ah-*[*ha-an ki-iš-ta-ri*]

23 *kar-pí-ša kar-di-mi-ya-az ša-a-u-wa-ar QA-TAM-M*[*A ki-iš-ta-ru*]

„Telipinu zürnt, seine Seele, sein Inneres ist ein brennendes Feuer. Wie nun dieses Feuer verlöscht, ebenso soll (sein) Zorn, Grimm (und) Groll verlöschen." – Ähnliches lesen wir auch in einer Beschwörung der Hannahanna, KUB XXXIII 49 II 6–10[29]:

6 [*a-a*]*-an-du-uš* ^{NA_4}*pa-aš-ši-lu-uš*

7 [*ú-i-te-ni-it ki-iš-ta*]*-nu-zi nu me-ma-i ku-u-uš-kán*

8 [*ma-ah-ha-an* ^{NA_4}*pa-aš*]*-ši-lu-uš ki-iš-ta-nu-nu-un*

9 [DINGIR.MAH-*aš* *kar-pí*]*-iš* TUKU.TUKU-*az wa-aš-túl*

10 [*ša-a-u-war QA-TAM*]*-MA ki-iš-ta-ru*

„Sie löscht heiße Kieselsteine mit Wasser und spricht: Wie ich diese Kieselsteine gelöscht habe, ebenso soll der Zorn, der Grimm, die Sünde (und) der Groll der Hannahanna verlöschen." – Schließlich ist noch KUB XXVII 67 III 11–12 (vgl. II 7f; I 6f) zu vergleichen:

11 [*ma-ah-ha*]*-an-kán ki-i ki-iš-ta-nu-un i-da-lu-ya-aš-ša-an*

12 [*i-na*]*-an A-NA BE-LU-TIM še-er QA-TAM-MA ki-iš-ta-ru*

Obwohl keine der Stellen[30] eine genaue Ergänzung zu Rs.7f zuläßt, kann man eventuell daran denken, daß im Text – analog zu den mythologischen Texten – vom „Zorn der Götter" die Rede war, zumal im vorliegenden Ritual häufig DINGIR^{MEŠ}-*aš karpiš* belegt ist (vgl. bes. Vs.7.14). Das Nebeneinander von *huhhurti-* und der hier vorliegenden Formel bietet auch KBo XVII 54 IV 13–15, wobei aber eine genaue Ergänzung ebenfalls nicht möglich wird (ergänzt nach KUB VII 18:1):

13 [ ] *ki-i ma-ah-ha-an ki-iš-ta-a-ri i-da-a-lu-ša har-pa-na-al-li-*[*iš*]

14 [ ] *QA-TAM-MA ki-iš-ta-ru a-pí-el hu-wa-ah-hu-wa-ar-te-et*

15 [ŠÀ]*-it ta-a-u-wa-ni-it*

---

[29] Laroche, RHA 23,f.77(1965)143.

[30] Vgl. für weitere Belege Oettinger 1976,49; siehe auch die entfernte Parallele dazu in KBo XIII 260 III 21ff bei Starke 1985,262.

Zum Nebeneinander der Formen *huhhurti-* und *huwahhuwarti-* ist noch *hurhurti-* (KBo XII 96 I 10) zu stellen, worin man die ursprüngliche Form sehen darf; eventuell ist mit einer – auch sonst bei Körperteilnamen bezeugten – Totalreduplikation zu rechnen, die von einem Lallwort ihren Ausgang genommen hat[31]. Nicht überzeugend scheint mir daher der Versuch von Seebold[32] zu sein, den hethitischen sowie verwandte (?) Ausdrücke anderer idg. Sprachen als Reduplikationsbildungen auf *g^uer- „verschlingen" zurückzuführen, wobei das heth. Lexem eine regelmäßige Reduplikation *g^ueg^uer-, die anderen eine „gebrochene" Reduplikation *g^uerg^u- zeigen sollten, da für diese Erklärung m.E. mit zu vielen Ausnahmen und Unregelmäßigkeiten in der Wortbildung gerechnet werden muß.

Rs.10f: Wahrscheinlich darf man daran denken, daß die „weise Frau" demjenigen, den sie behandelt, einen Gegenstand hinhält und er hineinspuckt, etwa in der Art, wie es im altheth. Ritual für das Königspaar beschrieben wird, KBo XVII 1+ IV 34f[33]: *ha-li-na-aš zi-e-ri har-mi ta-an an-da* 3-*iš* LUGAL-*uš* SAL.LUGAL-*ša zi-e-ri-ya al-la-pa-ah-ha-an-zi.*

Rs.12f: Laut Kolophon ist die Tafel unvollendet, ohne daß gesagt werden könnte, wie viel vom Ritual noch fehlt.

---

[31] Vgl. Tischler 1983,263. Als Lallwort möchte ich hier noch auf akk. *hurhudum*, jünger *ur'udu(m)* (AHw 1436) verweisen, das man mit dem hethitischen Ausdruck vergleichen kann, ohne daß ich eine genetische Zusammengehörigkeit annehme.

[32] KZ 96(1982/83)41.

[33] Zit. nach Otten/Souček 1969,38.

5. DIE DATIERUNG DES RITUALS

Die hier vorgenommenen Überlegungen zur Datierung der einzelnen Texte schließen sich an die von F. Starke[1] angeführten Kriterien im wesentlichen an, da es dadurch möglich wird, den ungefähren absoluten Zeitpunkt der Abfassung der einzelnen Texte festzustellen. Methodisch ist dabei ein negatives Ausschlußverfahren anzuwenden, wobei jeweils das Vorkommen der jüngsten Zeichenformen für die Datierung des Textes von Bedeutung ist[2]. Hauptsächlich werden dabei nur jene 18 Zeichen zu berücksichtigen sein, deren Zeichenform sich im Laufe der Zeit charakteristisch verändert[3].

Für KBo XXI 1 kommen dabei folgende Zeichen näher in Betracht: TAR ist[4] dem Ende des 14. Jh. zuzuordnen, da der unter den beiden waagrechten bzw. schrägen Keilen liegende Keil ebenfalls schräg ist, gegenüber der senkrechten Form nach älterem Duktus. – Das hier verwendete URU ist klar von der jüngeren Form zu unterscheiden, bei der der mittlere waagrechte Keil vorgezogen ist (vgl. diese Form in KUB IX 34). Auch die Tatsache, daß der erste senkrechte Keil noch nicht gleich hoch hinaufgezogen ist wie der zweite Senkrechte, unterscheidet das Zeichen klar von den Formen des 13. Jh., allerdings wird diese Zeichenform[5] bis zum Ende des 14. Jh. verwendet. – Auch SAR läßt noch gut die alte Zeichenform mit nur einem Senkrechten erkennen, während die junge Form mit zwei Senkrechten erst am Ende des 14. Jh. aufkommt. – Somit kann man diese Tafel m.E. mit Sicherheit dem 14. Jh. zuweisen, wobei man aufgrund der Form des TAR eher an die zweite Hälfte des Jh. denken darf. Eine Datierung der Duplikate ist aufgrund der geringen Größe und des Fehlens von charakteristischen Zeichenformen nicht möglich.

Recht eindeutig ist m.E. der Befund in KUB IX 34: Sowohl AG als auch HA weisen deutlich die junge Form auf, auch bei LI ist einmal die junge

---

[1] Starke 1985,24–27; vgl. aber auch Paläographie von Rüster 1972 und Neu/Rüster 1975.

[2] Vgl. Starke 1985,21.

[3] Vgl. Otten bei Rüster 1972, X; Neu/Rüster 1975,5f; Hoffmann 1979,87.98.

[4] Vgl. die Tabellen, die Starke 1985,59.82.110.142.302 für die luwischen Rituale zusammengestellt hat.

[5] Vgl. Starke 1985,82.110.

Form verwendet (III 28), sonst immer die alte Form, was auffällig ist und vielleicht auf eine ältere (mittelhethitische ?) Schreibervorlage weist. Auch URU ist hier in der jungen Form verwendet, genauso SAR, wobei bei den beiden letzten Zeichen der graphische Unterschied gegenüber KBo XXI 1 recht deutlich wird. Ebenfalls einen sicheren Anhaltspunkt für die Datierung gibt das junge Zeichen für Ù, da das alte Ù ab Mursili II. verschwindet. Damit kann diese Tafel mit großer Sicherheit in das 13. Jh., wahrscheinlich sogar in die zweite Hälfte des Jh., datiert werden. – Das Duplikat IBoT III 99 ist nicht allzu aussagekräftig, allerdings zeigt URU die alte Form; jedoch reicht dieses Material allein nicht aus, um IBoT III 99 gegenüber KUB IX 34 sicher für älter zu halten.

Das charakteristischste Zeichen in KBo XXI 6 ist TAR, dessen darunterliegender Keil noch senkrecht ist, eine Zeichenform, die nach den Tabellen bei Starke nur bis zum Anfang des 14. Jh. bezeugt ist. Auch bei LI und IG sind die alten Zeichen verwendet, ebenfalls bei SAG, dessen erster Senkrechter noch unter dem oberen Waagrechten zu liegen kommt. Auch DA in Vs. 2 zeigt gegenüber Vs. 9 eine Form, die den mittelhethitischen Formen nahesteht, genauso wie für QA die ältere Form Verwendung findet. Insgesamt kann KBo XXI 6 noch als mittelhethitisch betrachtet werden, womit es das älteste Exemplar des Rituals und auf den Beginn des 14. Jh. zu datieren ist. – Von den Duplikaten ist 313/w ebenfalls mittelhethitisch, wie die Zeichenform von UZ mit gebrochenem Waagrechten zeigt[6]. KBo XXV 193 zeigt jüngeres TAR als KBo XXI 6, auch die Schreibung *tar-ru* (Vs. 6) gegenüber *tar-ru-u* in KBo XXI 6 Vs. 4f (vgl. KBo XXIX 197:8) dürfte auf ein jüngeres Datum der Abschrift hinweisen[7].

Neben den Zeichenformen sind noch Ideogramme und Graphien zu berücksichtigen. Obwohl man Ideogrammschreibung nicht pauschal als junghethitisch werten darf[8], kann für die vorliegende Datierung von einzelnen Ideogrammen ausgegangen werden. So ist die Graphie GIM-*an* anstelle von *mahhan* in KBo XXI 1 II 33 gegenüber KBo XXI 6 Vs. 6f zu nennen. Da das Zeichen GIM erst junghethitisch für *mahhan* bzw. *man* auftritt[9], kann man hierin einen indirekten Hinweis dafür sehen, daß KBo XXI 1 jünger als KBo XXI 6 ist. Ähnliches zeigt auch

[6]Vgl. das Zeichen bei Rüster 1972, Nr.271, Sp.VI sowie Neu 1982,209 Anm.20.

[7]Vgl. Neu 1980a,48 Anm.113.

[8]Vgl. Kammenhuber 1979,206.

[9]Mauer 1979,170.

die Verwendung von UKÙ in KBo XXI 1 I 23 (vgl. auch KUB IX 34 I 20. II 12. IV 19) gegenüber *antuhša-* in KBo XXI 6 Rs. 12f. Für die absolute Datierung ist vielleicht bemerkenswert, daß UKÙ erst ab Mursili II. Verwendung findet[10]. Ebenfalls erwähnt werden können in diesem Zusammenhang die Ideogramme Ù für *zašhimu-* (KUB IX 34 I 28. IV 6) sowie HUL (KUB IX 34 I 28. II 19. III 5.44.45. IV 5.6) gegenüber *idalu-* (vgl. KBo XXI 6 Vs. 13; Rs. 5.6.8).

Auch aus den Graphien lassen sich einige Schlüsse ziehen: Während *kiš-ša-an* (KBo XXI 1 III 13; 6 Vs. 3.17) und *ki-iš-ša-an* (KBo XXV 193:5) ältere Schreibungen zeigen, ist die Graphie *kiš-an* (KUB IX 34 III 2.15.21.27) ab Mursili II. noch selten, ab Hattusili III. häufig in Verwendung[11]. – Auf ein ebenfalls jüngeres Datum für KUB IX 34 gegenüber IBoT III 99 könnte die Graphie *a-ri-ya-tal-li-i*[*š*] gegenüber [*a-ri-ya*]*-at-ta-al-li-iš* weisen, da komplexe Zeichen im Junghethitischen vermehrt auftreten[12]. Auch die Pleneschreibung *ták-na-a-az/ták-na-a-aš* in KBo XXI 1.6 könnte ein Indiz für eine mittelhethitische Datierung gegenüber der Schreibung *ták-na-az* in KUB IX 34 sein. – Neben den Graphien sind noch einige sprachliche Besonderheiten für die Datierung des Rituals interessant. Obwohl KUB IX 34 als Abschrift ins 13. Jh. gehört, wird auch in dieser Tafel eine ältere Vorlage greifbar: Neben dem schon genannten fast durchwegs verwendeten alten LI-Zeichen ist noch *pai-wani* (III 33) zu nennen. Die Verbalendung *-wani* ist eine typische Variante neben *-weni* für das ältere Hethitisch[13]. Auch *laplipanzan* (III 40; vgl. 46) dürfte eine mittelhethitische Sprachform sein[14].

Aus den Beobachtungen zur Datierung ergeben sich nun folgende Konsequenzen für die Entstehungszeit und die Überlieferungsgeschichte des Rituals. Es ist mit einem Ritual aus der mittelhethitischen Zeit zu rechnen, wobei von den Textzeugnissen m.E. KBo XXI 6 als ältestes Exemplar vom Beginn des 14. Jh. stammt. Dieser zeitliche Ansatz stimmt exakt mit den Beobachtungen von Beckman zum Tunnawiya-Ritual KBo XVII 62+63 überein, der für diese Tafel annimmt, daß sie mindestens vor der Mitte des 14. Jh. geschrieben worden sein muß und

[10] Kammenhuber 1979,253.

[11] Kammenhuber 1979,254; Hoffner, AOAT 22,85f Anm.26.

[12] Vgl. aber auch Kammenhuber 1979,208f.

[13] Vgl. Otten/Souček 1969,78f; Oettinger 1984,47.

[14] Starke, BiOr 39(1982)362.

nach den Zeichenformen mit KBo XXI 1.6 übereinstimmt[15], was aber nach den hier angestellten Beobachtungen zu den Zeichen in KBo XXI 1 in diesem Punkt etwas korrigiert werden muß. Ähnlich kann auch der zeitliche Ansatz von Starke[16], der KBo XXI 1.6 für Niederschriften vom Ende des 15. bzw. Anfang des 14. Jh. hält, nun weiter präzisiert werden. KBo XXI 6 – obwohl der älteste Text – ist kaum das Original des Rituals, doch scheint nichts dagegen zu sprechen, wenn man annimmt, daß kein allzu großer Zeitraum zwischen der Entstehung des Rituals und der vorliegenden Abschrift auf dieser Tafel liegt, womit man m.E. die Verfasserin des Rituals, Tunnawiya, ebenfalls auf die Zeit um 1400, vielleicht etwas früher, datieren kann. – KUB IX 34 ist eine Abschrift aus dem 13. Jh., wodurch die lange Überlieferungszeit des Rituals bezeugt ist. Ähnliches gilt auch für das Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+, das durch den Namen des Schreibers, Pikku, als Niederschrift aus der Zeit Tudhaliyas IV. ausgewiesen ist[17]. Im Rahmen der langen Überlieferung dürfte wahrscheinlich jene Überarbeitung des Rituals geschehen sein, die erklären würde, warum in KUB IX 34 gemäß dem Kolophon eine etwas andere Version als in KBo XXI 1.6 vorliegt; auf diese zweite jüngere Version hat bereits Taracha[18] aufmerksam gemacht.

---

[15] Beckman 1983,36 und 41 Anm.91.

[16] Starke 1985,45.

[17] Starke 1985,45.

[18] Taracha 1985,280.

6. SACHLICHER KOMMENTAR

Die vorliegende philologische Bearbeitung des Rituals der Tunnawiya konnte zwar nicht in jeder Einzelheit sichere Ergebnisse erzielen, doch hoffe ich, daß es gelungen ist, den Text soweit zu erschließen, daß aufgrund dieser Basis einige inhaltliche Aussagen über das Ritual getroffen werden können. Hauptanliegen bei dieser Kommentierung ist dabei nicht Vollständigkeit, sondern ich möchte an ausgewählten Aspekten und Einzelheiten zeigen, wie der Text unsere Kenntnisse über hethitische Literatur, Religion und Kultur erweitern kann. Dabei sind die Ausführungen im sachlichen Kommentar immer im Zusammenhang mit dem philologischen Kommentar zu sehen, obwohl der besseren Übersichtlichkeit halber beide Kommentare formal getrennt wurden. Auch muß vieles vorerst noch offen bleiben, da sich die Textlücken nur zu einem gewissen Teil durch Parallelen schließen lassen. Dabei sind wahrscheinlich die Lücken auf der 1. Tafel (nach der Vorbereitung der für das Ritual benötigten Materialien) und das Fehlen des Endes des Rituals von größerem Nachteil für ein völliges Verstehen des Textes als das Fehlen der 3. Tafel. Denn aufgrund des einigermaßen durchschaubaren Aufbaus des Rituals sind für die 3. Tafel wohl analoge Handlungen vorauszusetzen, wie sie auf der 2. Tafel beschrieben werden. Durch die Lücken zu Beginn und am Ende des Rituals bleibt aber gerade im Hinblick auf den Zweck und die Dauer des Rituals einiges unklar.

6.1. Zur Struktur des Rituals und der Funktion der einzelnen Teile

Das Ritual ist in die große Gruppe der Beschwörungsrituale[1] einzuordnen, die aus einer steten Folge von magischen und kultischen Handlungen mit den dazugehörigen verbalen Beschwörungen, Bitten und Wünschen bestehen. Dabei entsteht – auch durch die Tatsache, daß der uns überlieferte Text jeweils nur „Textbuch" bzw. „Kurzanweisung" für die ohnehin ausgebildete Beschwörungspriesterin ist, – manchmal der Eindruck, daß weder ein Fortschritt der Handlung noch ein – nach unserem Empfinden – logischer Zusammenhang der einzelnen Partien gegeben ist. Allgemein lassen Beschwörungsrituale rituelle Handlungen und rituellen Text erkennen, wobei der Text Beschwörungsformeln, Analogiesprüche, Segenswünsche und gebetsartige Passagen enthalten kann. Unter den Handlungen sind die vorbereitenden Handlungen des Rituals und die magischen und kultischen Handlungen innerhalb des eigentlichen Ritualablaufs zu unterscheiden. Eine exakte Trennung der beiden letzteren ist dabei nicht immer exakt möglich und auch gar nicht angestrebt, da die Übergänge zwischen Magie und Kult fließend sind[2]. Es soll hiermit kein Gegensatz zwischen Magie und Religion zum Ausdruck gebracht werden, denn auch anscheinend „rein magische" Rituale sind häufig in einen religiösen Kontext eingebettet, wobei sie (gleich wie kultische Handlungen aber auch wie Gebete oder Gelübde) die Aufgabe haben, eine Verbindung des Menschen zu den übernatürlichen Mächten und Numina herzustellen bzw. aufrecht zu erhalten, wobei nicht die Magie von sich aus, sondern das damit verbundene Mitwirken der Götter zum Erfolg führt[3].

In der folgenden Strukturanalyse des Rituals kann aufgezeigt werden, daß es ansatzhaft möglich ist, auch im vorliegenden Ritual einen planmäßigen Aufbau zu erkennen. Aufgrund der Tatsache, daß von der

[1] Vgl. Otten 1964,112f.

[2] Vgl. dazu Goetze 1957,153.160; für grundlegende Beobachtungen zur Analyse von Beschwörungsritualen mit der Unterscheidung zwischen magischen und kultischen Handlungen vgl. Szabó 1971,85–88; auch Haas/Thiel 1978,7 nennen als drei Grundkomponenten eines magischen Rituals Zubereitung, Reinigung/Magie und Beschwörungsformel, was grundsätzlich mit der Analyse bei Szabó übereinstimmt.

[3] Vgl. dazu auch Thomsen 1987,36–38; zum Verhältnis von „Magie" zu „Religion" allgemein siehe Waardenburg 1986,194–196 sowie Biezais 1978, der überhaupt von der Wesensidentität der beiden Größen spricht.

1. und 4. Tafel sehr viel fehlt, bleibt die Analyse notwendigerweise bis zu einem gewissen Grad vorläufig. Allerdings kann zumindest an der 2. Tafel gezeigt werden, daß die einzelnen Abschnitte in einem engen Zusammenhang stehen.

Relativ leicht erkennbar ist in magischen Ritualen die vorbereitende Handlung, wenn die weise Frau jene Materialien zusammenstellt, die im Laufe des Rituals zur Reinigung, für Opfer oder magische Vollzüge gebraucht werden. Der Umfang der Materiallisten ist dabei ein Indiz dafür, daß solche Rituale ursprünglich wohl nur von begüterten Personen durchgeführt werden konnten, da der finanzielle Aufwand für alle Tiere oder Opfergaben recht groß gewesen ist[4]. Dies zeigt z.B. auch das *taknaz-da*-Ritual der Hurriterin Ašdu[5] deutlich. Das Ende der vorbereitenden Handlung wird durch Formulierungen wie *ma-ah-ha-an-ma ki-i hu-u-ma-an ha-an-da-iz-zi* (KUB VII 53+ I 24) oder ähnlich ausgedrückt[6]. Wo im vorliegenden Ritual die Vorbereitung genau zu Ende ist, geht aus dem erhaltenen Text nicht hervor; eventuell kann man daran denken, daß die direkte Zusammenstellung der Materialien gegen Ende der ersten Kol. beendet ist, da II 7–22 praktisch eine Wiederholung von I 3–18 ist, allerdings mit dem wichtigen Unterschied, daß in Kol. I die weise Frau Subjekt der Handlung ist (I 6: *i-ya-mi*), gegenüber Kol. II, wo König und Königin die Handlung durchführen (II 11: *a-ni-ya-an-zi*). Es dürfte also sein, daß in Kol. II die beiden königlichen Opfermandanten von der weisen Frau in Beziehung zu den magischen Materialien gesetzt werden, wodurch die Vorbereitung des Rituals ihren Abschluß findet. Eventuell läßt II 24.25 noch einen fragmentarischen Rest der Abschlußformel dieses ersten Teiles des Rituals erkennen.

Die magischen und kultischen Handlungen sowie die dazugehörigen Beschwörungen in einzelne Abschnitte zu gliedern, ist nicht immer eindeutig möglich. Als textinternes Gliederungskriterium möchte ich die Formel der Namensnennung betrachten: *nu anniškizzi kuin antuhšan nankan laman tezzi* (KBo XXI 6 Vs.11f). Trotz aller Varianten (vgl. CHD III/1,33f) scheint diese Formel den Texten eine Struktur zu geben. Im vorliegenden Ritual folgt diese Formel in den meisten Fällen auf einen Paragraphenstrich[7]: IX 34 I 20. II 12f. [IX 4 II 10]. [IX 4 III 19f].

---

[4]Vgl. Goetze 1957,160.

[5]KUB VII 33+ I 5ff; Dupl. Bo 2495+2000/g; vgl. Otten 1986,167–169.

[6]Vgl. z.B. das Ritual der Mastigga bei Rost 1953, 348 I 15.

[7]Um die Paragraphenstriche als Gliederungsmerkmal in diesem Ritual zu berücksich-

IV 4. Zweimal steht die Formel nicht am Beginn eines neuen Abschnitts (IX 34 III 32; KBo XXI 6 Vs. 11f), doch dürfte auch hier durch die Nennung dieser Formel eine formale und inhaltliche Einheit innerhalb der Struktur des Textes angedeutet sein. In KBo XXI 1 ist die Formel nicht bezeugt, was aber bei der sehr fragmentarischen Überlieferung von Kol. III und IV nicht weiter überraschen sollte. Wo nun – speziell auf der 2. Tafel – eine fortschreitende Analyse möglich ist, zeigt sich, daß die mit dieser Formel eingeleiteten Abschnitte einen planmäßigen Aufbau des Rituals erkennen lassen, indem Abschnitte mit magischen Handlungen jeweils von solchen mit kultischen Handlungen gefolgt werden. Insofern scheint sich die Formel der Namensnennung als Gliederungselement zu bestätigen.

Der Beginn der kultischen Handlungen läßt sich – trotz aller Unsicherheiten, die der Überlieferungszustand des Textes mit sich bringt – in KBo XXI 1 II 30 erkennen, wenn man LV 45 II 1ff für die indirekte Ergänzung heranziehen darf. Offensichtlich beginnt die kultische Handlung am Morgen eines neuen Tages (LV 45 II 1: *lu-uk-kat*), was auch sonst in magischen Ritualen durchaus üblich ist. Verwiesen sei z.B. auf VII 53+ I 53, wenn der Opfermandant bei Tagesanbruch zum Zelt kommt, wo die weise Frau das Ritual ausführt[8]. Dies bedeutet nun, daß die vorbereitenden Handlungen von der weisen Frau schon am Vorabend bzw. in der vorhergehenden Nacht durchgeführt werden (vgl. dazu z.B. auch KUB VII 53+ I 24: *ne-ku-uz me-hur*). Wie lange das vorliegende Ritual dauerte, ist unsicher, da als einzige weitere Zeitangabe lediglich IX 34 II 22 *ku-u-un* UD.KAM-*an* angegeben wird, was sich m.E. aber auf den gleichen Tag bezieht, an dem – nach der indirekten Ergänzung in KBo XXI 1 II 30 – die Opferhandlungen begonnen wurden[9]. Die hier vorgenommenen kultischen Handlungen beziehen sich auf die Opferung eines Schafes und eines Ziegenbocks, wobei die ganze Zeremonie auf dem Speicher durchgeführt wird (vgl. KBo XXI 1 II 31f. III 9).

---

tigen, ist der Text zu fragmentarisch. Auch würde die Einteilung in Paragraphen zu kleine Einheiten ergeben, die für die Struktur des Rituals zu wenig aussagekräftig sind.

[8]Vgl. für weitere Belege CHD III/1,76ff und Engelhard 1970,210–215 für die Frage nach dem Zeitpunkt für die Durchführung von magischen Ritualen.

[9]Für die mehrtägige Dauer von *taknaz-da*-Ritualen vgl. KUB XVII 18 III 12f, wo der 2., 3. und 4. Tag genannt werden, oder KUB XLV 24 IV 10: UD.KAM *MAH-RU-U*.

Auch KBo XXI 1 III, durch den fragmentarischen Zustand einer detaillierteren Gliederung nicht zugänglich, zeigt kultische Handlungen, wobei die Opfer mit der Zubereitung von Topfgerichten verbunden sind (III 12). Eventuell darf man daran denken, daß die beiden Opfermandanten davon essen (vgl. KUB LV 45 II 14). Daß im Rahmen eines Beschwörungsrituals Teile der vorbereiteten Materialien gegessen werden können, zeigt sich schon in KBo XXI 1 I 4f.9, wo von Soldatenbroten die Rede ist, die ausdrücklich als solche spezifiziert werden, die gegessen werden dürfen. An das Opfer schließt sich in dem Abschnitt ein leidlich erhaltener Segensspruch der weisen Frau für König und Königin an; die Sonnengöttin der Erde soll ihnen lange Jahre, Gesundheit, Kraft etc. geben. Durch das Opfer wird versucht, die Götter zu versöhnen, um für die Opfermandanten Wohlergehen und Heil zu erwirken. Dies kann nach hethitischem Empfinden nie durch Magie allein geschehen[10].

Der Beginn der 2. Tafel ist nur mit Einschränkungen für die Strukturanalyse fruchtbar zu machen, da der Text mitten in einem Abschnitt mit kultischen Handlungen einsetzt, wie ich den Teil verstehen möchte. Als Anhaltspunkte für die kultische Interpretation können das Niederknien der Opfermandanten (IX 34 I 2), aber auch die Anrufung des Wettergottes des Gebirges gelten. Mehr läßt sich über den Abschnitt vorerst aber nicht aussagen.

Ein eindeutiges Gliederungselement ist allerdings in IX 34 I 20 mit der Formel der Namensnennung gegeben. Die weise Frau „identifiziert" den Opfermandanten, indem sie seinen Namen nennt und sein Schicksal angibt. Die direkte magische Handlung dieses Abschnitts ist nicht erhalten, doch darf m.E. als sicher gelten, daß eine solche in der Lücke zwischen Kol. I und II ausgeführt wurde. Wahrscheinlich stellte die weise Frau durch diese magische Handlung eine Beziehung zwischen einem Substitutstier und dem Opfermandanten her, damit mit Hilfe dieser *materia magica* die Krankheiten und Übel überwunden werden sollen,

[10] Goetze 1957,153; vgl. dazu auch die entsprechenden Passagen in Gebeten, wenn z.B. Puduhepa Lelwani bittet, ihrem Gatten Hattusili lange Jahre, Monate und Tage zu geben (Lebrun 1980,333:34f); hier zeigt sich deutlich das enge Ineinanderfließen von magischen und religiösen Vorstellungen. Obwohl diese Heils- und Segensformeln in gehäufter Form in Gebeten und Ritualen der luwischen und luwisch beeinflußten Kultschicht auftreten, sind sie nicht auf diesen Bereich beschränkt, wie z.B. die Gebete Mursilis II. an Telipinu (XXIV 1+) oder an die Sonnengöttin von Arinna (XXIV 3+) zeigen, vgl. Haas/Wilhelm 1974,21.

was der sachliche Hintergund für die Imperative in II 1ff ist. Die Annahme, daß auch in diesem Teil des Rituals eine magische Handlung ausgeführt wurde, ist m.E. aus strukturellen Gründen zwingend, da der Abschnitt weitgehend parallel zu IX 34 IV 1–18 und dem besser erhaltenen Paralleltext IX 4 III 19–IV 16 verläuft, wenn das Ferkel des Gottes Panunta die Krankheiten des Opfermandanten wegtragen soll. Auch KBo XVII 54 I 1ff kann zur Stützung dieser Interpretation herangezogen werden: Die weise Frau nimmt einen magischen Gegenstand/Tier, schwenkt ihn/es über den Opfermandanten(?) und ruft den Sonnengott herbei, damit dieser die Krankheiten des Opfermandaten löst; KBo XVII 54 I 1–6:

1 EGIR-*an-da-ma-az gi-nu-uš da-a-i na-an-ši-kán* [ ]

2 *wa-ah-nu-zi me-mi-iš-ki-iz-zi-ma ki-iš-ša-*[*an*]

3 ^{D}UTU-*uš-kán ša-ra-a ú-it* ^{GIŠ}*a-ri-im-pa-a-az* [ ]

4 *pár-ga-u-wa-ša-aš-kán* HUR.SAG-*aš ti-ya-at*

---

5 *hal-lu-u-wa-ša-aš-kán ha-a-ri-ya-aš ti-ya-at* ÍD *a-ar-ša-an-ti*$^{!}$*-ya*

6 *ti-ya-at* UDU-*un la-a-i* GUD-*un la-a-i*

In II 12f setzt mit der neuerlichen Formel der Namensnennung der nächste Abschnitt ein, wobei das Ende in IX 34 nicht erhalten ist; es ist jedoch möglich, die Lücke ab IX 34 II 48 durch IX 4 II 1–9 soweit zu schließen, daß das Verständnis des Abschnittes ausreichend gefördert wird. Für die Gesamtinterpretation des Rituals ist dieser Abschnitt m.E. deshalb von großer Bedeutung, weil darin einige Gründe angeführt werden, weshalb der Opfermandant vom Unheil betroffen wurde (IX 34 II 13–19): Die argumentative Darbietung – sei es das, sei es jenes, was das Unheil bewirkt hat – erinnert in der Ratio an ähnlich abwägend-prüfende Versuche, die Ursache eines Übels zu ergründen, wofür einige treffende Beispiele in den Pestgebeten des Mursili zu finden sind[11]. Neben diesen Zeilen, die ihre thematische Entsprechung in Gebeten finden, betont auch das Ende des Abschnitts den kultischen Charakter, ohne daß der magische Aspekt von IX 34 II 22–34. 35–37. 38–47 geleugnet werden soll. Das in II 48 genannte Ferkel ist wohl ein Opfertier, das – neben dem blutroten Fell und dem reinen Schaf (IX 4 II 5f) – der Sonnengöttin der Erde geopfert wird. In Verbindung mit dem Opfer

[11] Vgl. etwa Lebrun 1980,204f.

stehen Bitten, um alles Böse, nämlich den bösen Tag, das kurze Jahr, den Zorn der Götter und das Gerede der Gesamtheit vom Opfermandanten zu entfernen und es in der Unterwelt festzuhalten. Daß mit dieser Gebetsbitte die Sonnengöttin der Unterwelt angerufen wird, entspricht ihrem Wesen, gilt doch die Unterwelt als der Ort, der dazu geeignet ist, alles Böse in sich aufzunehmen, damit es dort vergeht. Ein bekanntes Beispiel für diese Vorstellung findet sich im Telipinu-Mythos XVII 10 IV 14–19, wo die Bronzekessel mit bleiernen Deckeln den Zorn des Gottes in sich aufnehmen sollen, damit er drinnen vergeht und nie mehr herauskommt[12]. Die Erwähnung des Geredes der Gesamtheit in dieser Bitte könnte dabei indirekt auf einen Grund für das Unheil des Opfermandanten hinweisen, nämlich daß er mit „böser Zunge" gegen die Götter geredet hat (II 19). Aber man kann daraus wohl folgern, daß die gegen die Götter begangene Sünde auf den Menschen zurückfällt; denn wie der Opfermandant mit der Zunge sündigte, so wird er durch die „Zunge" verschiedener sozialer Gruppen bestraft (vgl. I 30ff. II 2ff). An dieser inhaltlichen Verbindung wird m.E. auch die besonders enge strukturelle Zusammengehörigkeit der beiden Abschnitte IX 34 I 20–II 11 und IX 34 II 12–49 (+ IX 4 II 1–9) sichtbar, wobei der magische Abschnitt durch den kultischen Abschnitt eine Steigerung erfährt.

Der Anfang des nächsten Abschnitts ist am Beginn von IX 34 III nicht erhalten, doch fehlen nur einige Zeilen, die durch IX 4 II 10–14 ergänzt werden können; das Ende des Abschnitts ist III 23. Der magische Abschnitt ist durch die beiden Beschwörungen in III 3–6 und III 16–17 charakterisiert. M.E. werden beide Beschwörungen über allen 12 Körperteilen gesprochen, wobei ich die Verdoppelung der Beschwörungen dahingehend erklären möchte, daß zuerst das Böse weggezogen werden soll, um bei der zweiten Beschwörung, wenn alle Körperteile reihum behandelt werden, dem Opfermandanten Heil und Fruchtbarkeit zu gewähren: Wie dabei ein (gut) gepflügtes Feld dreifache und vierfache Frucht bringt, so soll auch der Opfermandant dreifache und vierfache Frucht bringen. Im Tunnawiya-Ritual VII 53+ IV 7–23 finden wir ein analoges Motiv in ausgeprägterer Form. Abgerundet wird der Abschnitt

[12]Vgl. einige weitere Beispiele für diese Vorstellung, daß die Unterwelt mit aller Unreinheit schwanger werden soll, oder daß sie alles Böse in sich aufnehmen soll, aus dem Bereich der Geburtsrituale bei Beckman 1983,44:18ff; 60:5ff; 192:14f sowie 181 mit Anm.459. Daß die Unterwelt der Ort der Unreinheit par excellence ist, ist nicht auf den hethitischen Bereich beschränkt, sondern gilt in mesopotamischen Texten in gleicher Weise, vgl. dazu z.B. Hutter 1985,161f.

mit einem magischen Ausspucken, wodurch nochmals alles Böse entfernt werden soll. Die Formulierung klingt dabei an den Wunsch an die Sonnengöttin der Erde an, die im vorhergehenden Abschnitt aufgefordert wurde, alles Böse in der Unterwelt festzuhalten, woraus man wohl folgern darf, daß auch das magische Ausspucken den Zweck haben dürfte, das Böse der Unterwelt zu übereignen.

Der Abschnitt IX 34 III 24–47 (+ IX 4 III 13–18) weicht in der Gliederung etwas von den vorhergehenden Teilen ab, da die Formel der Namensnennung nicht direkt zu Beginn des Abschnitts, sondern erst in III 32 aufscheint. Ebenfalls abweichend von der bisherigen Struktur ist, daß hier das Geschehen m.E. aus der kultischen Sphäre mit Opfern in die mythologische Ebene verlegt wird. Die dem Menschen positiv gesinnten Götter (großer Gott, Hannahanna) greifen helfend für ihn ein (III 29: lösen/entsühnen; III 44: salben), so daß der Opfermandant geheilt wird (III 33f.46f). Die Götter, die dem Menschen Schaden zufügen wollen (III 35–38.45), können ihm daher nichts mehr anhaben. Aus diesen strukturellen Beziehungen wird wahrscheinlich, daß am Ende der Einheit in IX 4 III 13–18 die „guten" Götter (d.h. der große Gott von Landa und die Göttin Hannahanna) angerufen werden, damit sie dem Opfermandanten Segen gewähren. Wenn es dabei heißt, daß er zum Vater seiner Söhne und zu einem langlebigen Diener seiner Götter gemacht werden soll, so dürfte nochmals auf den Wunsch in IX 34 III 16f zurückgewiesen werden; dadurch ist auch hier wiederum der kultische Abschnitt eng mit dem vorhergehenden magischen verbunden.

Der nächste Abschnitt in IX 34 hat ursprünglich in der Lücke, die jetzt am Anfang von Kol. IV vorhanden ist, begonnen; dem entspricht der Paralleltext IX 4 III 19. Als Ende des Abschnitts hat IX 34 IV 18 zu gelten. Es ist dabei vom Ferkel des Panunta die Rede, das alle Übel und die Last der Seele vom Opfermandanten entfernen soll. Als Analogiehandlung ist das Aufwühlen der Wiesen und Berge durch das Ferkel zu nennen, die dazugehörige Beschwörung spricht vom Entfernen der Krankheiten und des Geredes der Gesamtheit durch das Ferkel. Der ganze Abschnitt läßt dabei auch deutlich Beziehungen zu I 25ff. II 1ff erkennen, worauf bereits vorhin hingewiesen wurde.

IX 34 IV 19ff ist schließlich der korrespondierende kultische Teil zum vorhergehenden magischen Abschnitt. Da die 2. Tafel des Rituals laut Kolophon nicht vollständig ist, ist es legitim, für die inhaltliche Analyse die Fortsetzung des Textes in IX 4 IV 22–31 heranzuziehen. Der Text ist

zwar sehr fragmentarisch erhalten und nicht gänzlich rekonstruierbar, doch läßt sich erkennen, daß die *šagaru*-Axt dem Unterweltsgott Nergal genommen wird und an ihrer Stelle das Ferkel des Panunta deponiert wird. Offensichtlich kann man hierin einen vorläufigen Höhepunkt des Rituals sehen: Die ganze 2. Tafel kreist um den Gedanken, das Böse vom Opfermandanten zu entfernen und es in die Unterwelt zu verbannen. Durch die Opferung dieses – mit magischer Unreinheit beladenen – Ferkels[13] ist dabei die sichere Entfernung der Unreinheit vom Opfermandanten gewährleistet, da das Substitutstier die Unreinheit mit sich in die Unterwelt nimmt. Wie trotz des fragmentarischen Zustands in KUB IX 4 IV 22ff noch erkennbar ist, war von weiteren Opfern die Rede (vgl. IV 22: ^{GIŠ}BANŠUR). Auch das mehrmalige *kinun* „jetzt" (IV 20.23.27) könnte vielleicht darauf hindeuten, daß in diesem Abschnitt ein Gegensatz zwischen dem früheren Unheilszustand und dem jetzigen Heilszustand zum Ausdruck gebracht wird. Eine letzte Sicherheit ist aber an dieser Stelle vorerst nicht zu gewinnen.

Die 4. Tafel entzieht sich einer durchgehenden Analyse, da der erhaltene Text zu wenig aussagekräftig ist. Es lassen sich einige Analogiezauber erkennen, allerdings ist die Formel mit der Namensnennung (KBo XXI 6 Vs.11f) derzeit für die Gliederung kaum brauchbar. Konkret handelt die Vs. der Tafel davon, den Zorn der Götter, das kurze Jahr, das Gerede der Gesamtheit etc. zu entfernen, wobei sich drei kleinere Handlungseinheiten mit den dazugehörigen Analogiesprüchen erkennen lassen. Wie die Tür sich auf dem Drehzapfen dreht, so soll sich das Unheil vom Opfermandanten wegdrehen (Vs. 1–8); wie Löwe und Wolf blind sind, so soll das Unheil den Opfermandanten nicht sehen (Vs. 9–14); wie die weise Frau das Unheil ausspuckt, so soll der Opfermandant ausspucken (Vs. 15–19). – Ob mit unv. 313/w:10, worin zwei Rinder genannt werden, ein größerer Abschnitt einsetzt, muß derzeit offen gelassen werden. Auch die Rs. erlaubt nur einige Analogiezauber zu erkennen, ohne daß der Erhaltungszustand es ermöglichen würde, funktionelle Beziehungen zu den anderen Teilen des Rituals herzustellen.

Aus der Analyse ergibt sich zusammenfassend folgendes: Es bestätigt sich, daß „magische" Rituale keineswegs nur dem magischen Bereich verhaftet sind, sondern sie gehören m.E. in gleicher Weise und mit gleicher Gewichtung auch dem kultischen Bereich an[14]. In der 2. Tafel, die durch

---

[13] Vgl. dazu grundsätzlich Engelhard 1970,165–170.

[14] Vgl. dazu auch die Ergebnisse, die Szabó 1971,84 bei der Untersuchung von KBo

den fortlaufenden Text für diese Analyse am aussagekräftigsten ist, kann sogar ein regelmäßiger Wechsel zwischen magischen und kultischen Abschnitten beobachtet werden, wobei der kultische Abschnitt den magischen jeweils verstärkt. Weiters scheint sich – zumindest für die 2. Tafel – eine gewisse Steigerung der „Intensität" der Reinigung/Heilung feststellen zu lassen[15]. An den drei auf der 2. Tafel erhaltenen (bzw. rekonstruierbaren) kultischen Abschnitten sieht diese Steigerung folgendermaßen aus: Die erste Bitte kreist um den Gedanken, das Unheil vom Opfermandanten wegzunehmen (IX 4 II 6–9), im zweiten Teil kommt bereits der positive Aspekt zur Sprache, nämlich den Opfermandanten heil zu machen (IX 4 III 13–18), der dritte Teil schließlich gibt die Gewißheit, daß der Opfermandant heil ist, da das mit dem Unheil beladene Ferkel der Unterwelt übereignet wird (IX 34 IV 20–22). Vom negativ über den positiv formulierten Segenswunsch bis zur tatsächlichen Heilung/Reinigung entwickelt sich dabei der Gedankengang immer weiter fort. Insofern dürfte diese Strukturanalyse wenigstens in Ansätzen gezeigt haben, daß dieses Ritual einen planvollen Aufbau erkennen läßt und nicht bloß eine Anhäufung und Addition verschiedener – mehr oder weniger isolierter – Einzelbeschwörungen ist. Wünschenswert wäre, solche Strukturanalysen an vollständigen Texten weiter verfeinern und besser absichern zu können, wodurch wahrscheinlich auch ein besseres Eindringen in diesen Bereich der hethitischen Religion möglich werden würde.

XV 10+ erzielt hat.

[15] Vgl. dazu Haas/Thiel 1978,89, die Ähnliches postuliert haben: Der Opfermandant erlangt „gewissermaßen Stufen von Reinheitsgraden ..., was bedeuten dürfte, daß der Aufbau eines Rituals nach dem Kriterium der sich steigernden Intensität der jeweiligen magischen Handlungen erfolgt."

6.2. Ursache und Zweck des Rituals

Die genaue Angabe der Ursache und des Zwecks des Rituals ist aus mehreren Gründen schwierig. Einerseits ist der Anlaß nicht direkt genannt, wie dies z.B. beim Ritual der Tunnawiya in VII 53+ I 1–8, beim Ritual der Mastigga[1] oder beim Ritual gegen die Zungen der Ziplantawiya[2] in KBo XV 10+ I 13–21 der Fall ist. Dazu kommt noch die Tatsache, daß die 2. Tafel weitgehend wörtlich parallel mit dem „Ritual des Rindes" verläuft, welches Ritual mindestens 5 Tafeln umfaßt hat[3], und ebenfalls für das Königspaar vollzogen wurde. Dies muß bei den folgenden Beobachtungen zum Zweck des Rituals mitbedacht werden.

Der Anlaß dürfte m.E. in IX 34 II 12–17 greifbar werden, wobei die weise Frau mehrere Möglichkeiten aufzählt, weshalb die rituelle Behandlung des königlichen Opfermandanten notwendig geworden ist: Entweder hat er (unerlaubterweise) etwas gesehen, oder er hat etwas angefaßt oder ist mit dem Fuß auf etwas getreten. Bei diesen Vergehen könnten unabsichtliche kultische Vergehen angesprochen sein, die die kultische Reinheit des Opfermandanten in Frage stellen[4]. Ein konkreterer Anlaß, der das Ritual nötig macht, könnte aus II 18f erschließbar sein, besonders im Zusammenhang mit dem in Kol. I und II genannten Gerede. Wenn man EME konkret als „Lästerung" auffaßt, so ist gut denkbar, daß der „Sitz im Leben" des Rituals eine Hofintrige gegen das Herrscherpaar

---

[1] Rost 1953,366 IV 32–36.

[2] Vgl. Szabó 1971,88f.

[3] CTH 760 I 2.3, das „rituel du boeuf", ist nun wie folgt zu modifizieren:

2.Tafel: A. KUB LV 20 + KUB IX 4 + Bo 7125 + Bo 8057 (Otten/Rüster, ZA 68(1978)157f; ZA 71(1981)130.)
B. KBo XXVII 81 = A I 1–5

5.Tafel: A. HT 6 + KBo IX 125
B. KUB XXXV 149 = A I 16–23
C. KBo XXIV 2 = A IV 8–23
D. KBo XXIV 3 + 2000/u (Otten, ZA 72(1982)147): I = A IV 8–20

[4] Zur Bedeutung dieser Thematik vgl. etwa einzelne Gebete, v.a. aber die Dienstanweisungen für das Tempelpersonal in KUB XIII 4 (vgl. Süel 1985) mit den Ausführungen bei Korošec 1974,169f und 1980,208f und die Dienstanweisungen für das Palastpersonal, vgl. dazu Korošec 1980,207f und Moyer 1969,79–83.

war, zumal solche Intrigen am hethitischen Hof keineswegs ungewöhnlich waren, wie ja auch das Ritual gegen die „Zungen" der Ziplantawiya zeigt[5]. Auch die Spezifizierung der „Zungen" in IX 34 II 3–11 (vgl. I 31ff. IV 9–18) deutet dabei durchaus auf eine solche Intrige, da das Gerede als solches von verschiedenen sozialen Gruppen näher bestimmt wird. Dabei ist an zahlreichen Stellen des Rituals von den „Zungen" der Gesamtheit[6] die Rede (I 30. II 2. III 23. IV 8; KBo XXI 6 Vs. 7. Rs. 8f). Im einzelnen setzt sich dieses allgemeine Gerede aus den Lästerungen folgender sozialer Gruppen zusammen: Aus dem unmittelbaren Bereich des Königshofes werden die Palastjunker, Leibgardisten und Haremsdamen genannt, wie in diesem Zusammenhang die treffende Übersetzung für ^{SAL}SUHUR.LAL sein dürfte[7]. Daran anschließend werden drei Priesterklassen aufgezählt: ^{LÚ}GUDÚ, ^{LÚ}SANGA und ^{SAL}AMA.DINGIR^{LIM}, deren nähere Funktionsbestimmung innerhalb des hethitischen Kults noch aussteht[8]. Die weiteren einzelnen Gruppen

---

[5]Vgl. dazu Szabó 1971,89 mit einschlägigen Beispielen sowie Ünal 1978,42f. – Es ist hier nicht der Ort, auf die Rolle der Magie im Rahmen der hethitischen Politik einzugehen. Daß ein enger Zusammenhang zwischen magischen Unternehmungen und Politik immer wieder vorhanden war, zeigen zahlreiche Beispiele, etwa die Vorschriften im Telipinu-Erlaß gegen Zauberei innerhalb der Königsfamilie oder die Anklage, die Hattusili III. gegen Arma-Datta wegen Zauberei erhebt.

[6]*panku-* hat, wie Beckman 1982 (vgl. Hoffmann 1984,76–80) deutlich gemacht hat, in den Texten nur die Bedeutung „Versammlung, Gesamtheit", nie aber die Bedeutung „Adelsgemeinschaft". „Thus *panku-* is hardly a social class, let alone a high one, but rather simply 'totality' (of those present on a given occasion)" (Beckman 1982,437); insofern ist der Begriff mehr oder weniger ident mit *tuliya-*, wobei präziser ausgedrückt *tuliya-* der umfangreichere Begriff ist (Beckman 1982,438). Zur Begriffsanalyse vgl. auch Mora 1983,165–167.180, die ebenfalls nur an „comunità" für *panku-* denkt und dem Begriff keine allzu große politische Komponente zuerkennt, die aber – in gewissen Situationen – für *tuliya-* aufgezeigt werden kann.

[7]Zu den verschiedenen Gruppen von Haremsdamen, SAL.LUGAL (= *šakuwaššar*), *EŠERTU, NAPTARTU* und ^{SAL}SUHUR.LAL vgl. Bin-Nun 1975,217f mit Anm. 26f sowie Goetze bei Bottéro 1954,79; für die Funktion der ^{SAL}SUHUR.LAL speziell in Ritualen vgl. Haas/Thiel 1978,25–28 und Daddi 1982,202f mit zahlreichen Belegstellen.

[8]Vgl. dazu vorerst die Belege bei Daddi 1982,304–311.343–367.408–412; es läßt sich für ^{SAL}AMA.DINGIR^{LIM} (heth. *šiwanzanna-*) feststellen, daß mehrere Frauen diese Funktion ausüben können; in der Hierarchie war sie der NIN.DINGIR untergeordnet, vgl. Bin-Nun 1975,190–192, siehe zu den einzelnen Priesterklassen weiters Süel 1985,154f.

lassen sich dem politischen bzw. militärischen Bereich zuordnen. Insgesamt läßt sich somit sagen, daß kein Teil des öffentlichen Lebens von den „Zungen", der Lästerung gegen das Herrscherpaar unberührt geblieben ist. Diese allgemeine Situation der Lästerung und der damit verbundenen Unruhe (eventuell auch mit der Infragestellung der Machtbefugnis des Königs über seine Städte und seiner „Rechtmäßigkeit") könnte auch in der für den König ausgesprochenen Gebetsbitte im Paralleltext IX 4 III 13–18 anklingen: Der König als Opfermandant soll durch die (guten) Götter wiederum zum Herrn seiner Städte gemacht werden, was zumindest voraussetzt, daß diese Herrschaft teilweise problematisch war. In dieselbe Richtung könnte auch der Schluß der Gebetsbitte deuten, wenn der König zum „Diener langer Jahre" für seine Götter werden soll. Hierin könnte ein Hinweis auf die Königsideologie verborgen sein, wenn man berücksichtig, daß „König sein" als „Priester sein" umschrieben werden konnte[9], was bedeuten würde, daß der Wunsch nach einer langen (priesterlichen) Dienerschaft den Göttern gegenüber nichts anderes aussagt als den Wunsch nach einer langen (unangefochtenen) Regierung. – Ob das Gerede, das als Ursache des Rituals genannt wird und auf eine Hofintrige deuten könnte, einen realen Grund darin haben könnte, daß der König von einer Krankheit befallen ist, soll zumindest als Frage aufgeworfen werden. Immerhin deutet die Behandlung des Königs an vielen Stellen des Rituals darauf hin, daß Krankheiten überwunden werden sollen[10]. Ein kranker König ist ein in seiner Macht und in seinem Segen für das Land eingeschränkter König, so daß die daraus resultierende Gefährdung des Landes durchaus ein Anlaß sein könnte, daß Höflinge ihr „Gerede" beginnen.

Obwohl letzte Sicherheit in den eben angestellten Überlegungen nicht zu gewinnen ist, zeigt sich, daß ein Ritual vollzogen werden muß, um wieder alles ins rechte Lot zu bringen. Das dafür notwendige Ritual, bei

---

[9]Gurney 1958,105; vgl. dazu an einschlägigen Texten z.B. Mursilis Pestgebet (Lebrun 1980,203:10f), das Gebet Muwatallis an den Wettergott *pihaššašši* mit den parallelen Aussagen, daß der Wettergott Muwatalli zum Priester für die Sonnengöttin von Arinna und für alle Götter machte und ihn in das Königtum in Hatti einsetzte (Lebrun 1980,267 III 29–31) oder die Apologie Hattusilis III., wenn Hattusili davon spricht (II 63f), daß er König in Hakpis wurde, während ein Duplikat dasselbe Ereignis so beschreibt, daß Hattusili Priester des Wettergottes von Nerik in Hakpis wurde.

[10]IX 34 I 20ff. II 22ff. 35ff. III 16f; eventuell auch KBo XXI 1 III 13–16, falls diese Segensformel nicht eher als Topos zu werten ist.

dem die weise Frau „König und Königin aus der Erde nimmt", ist eine Ritualgattung, die durch mehrere Beispiele bezeugt ist[11]; aufgrund des Erhaltungszustandes der Texte ist es derzeit noch recht unklar, was mit *taknaz da-* „aus der Erde nehmen" exakt gemeint ist. Als gesichert darf wohl gelten, daß *taknaz da-* als eine Art fest geprägter Oberbegriff für gewisse Beschwörungsrituale angesehen werden kann. So darf man in LVIII 79 IV 13 wahrscheinlich lesen: [*ták-na*]*-az da-a-u-wa-ar* SISKUR „das Ritual, das aus der Erde Nehmen", genauso wie in XVII 18 III 20 nebeneinander das „Ritual des aus der Erde Nehmens" und das „Ritual der (Ersatz)-Figuren" (*ták-na-za da-a-u-wa-aš* SISKUR.SISKUR *ši-e-na-aš-ša* SISKUR) genannt werden. Zu den Belegen für diese Formalisierung der Rituale ist noch Bo 4171+XLVI 46 I 6–8 zu stellen: *ut-tar-ša-ma-aš ma-ah-ha-an ták-na-za da-a-u-wa-aš* [ ]*-an ṬUP-PI*$^{\mathrm{HI.A}}$*-aš ki-it-ta* [ ]*x-kán ták-na-za da-a-u-wa-aš me-mi-ya-nu-uš an-da me-mi-ya-*[*an-zi*][12]. Offensichtlich konnten diese Beschwörungen auch auf gesonderten Tafeln aufbewahrt werden, eine Praxis, die in den Texten aus Boğazköy auch sonst durchaus bezeugt ist[13].

Aus den Kolophonen läßt sich über den Inhalt und den Zweck dieser Rituale nicht allzu viel ablesen. Das Ritual der Hurriterin Ašdu[14] beginnt wie folgt:

1 [*UM-MA* ^{SAL}*A-aš-d*]*u* ^{SAL}ŠU.GI ^{URU}*Hur-l*[*a-aš*]

2 [*ma-a-an al-w*]*a-an-za-ah-ha-da-an* UKÙ*-an* EGIR*-pa* [ ]

3 [SIG_5*-ah-mi*] *na-an-kán ták-na-za da-ah-hi*

4 [*nu ki*]*-i da-ah-hi*

Weitgehend gleich ist der Kolophon in XLV 24 zu ergänzen, so daß man in Erwägung ziehen könnte, ob dieser Text nicht auch als 3. Tafel zu VII 33+ gehören könnte[15]. XLV 24 IV 7–10 lautet[16]:

---

[11] Vgl. Taracha 1985.

[12] Vgl. dazu Otten/Rüster, ZA 68(1978)271f.

[13] Vgl. dazu Beckman 1983,38 mit weiterer Literatur zum Tunnawiya-Ritual KBo XVII 62+63 I 13; zur Zitation von gewissen Ritualen innerhalb anderer Rituale siehe z.B. XVII 28 IV 55f: „Dann führt man das Feldzugsritual so durch, wie man ein Feldzugsritual immer durchführt", vgl. Kümmel 1967,152.

[14] KUB VII 33+; vgl. dazu jetzt die vorläufige Textzusammenstellung bei Otten 1986,166.

[15] Otten 1986,166.170 nennt nur XLI 5 + XLIV 54 + IBoT II 46 als 3. Tafel.

[16] Vgl. dazu schon Laroche, RHA 33(1975)65.

7 DUB.3.KAM [ ]

8 *ma-a-an* U+KA[K-*an-da-an* UKÙ-*an* SIG_5-*ah-mi*]

9 *na-an-kán ták-*[*na-za da-ah-hi*]

10 UD.KAM *MAH-RU-U*

Unbeschadet der Frage nach der Zusammengehörigkeit der eben genannten Texte zu einem oder zu zwei Ritualen wird daran sichtbar, daß eine Möglichkeit der Anwendung von *taknaz-da*-Ritualen darin liegt, einen behexten Menschen rituell zu reinigen, indem man ihn „aus der Erde nimmt". Leider weniger aussagekräftig ist der Kolophon des Mastigga-Rituals LVIII 79 IV 16–17, wo ebenfalls – gleich wie in unserm Text – nur der Titel des Rituals ohne Angabe eines Zwecks vorkommt: *ma-a-an-kán* SAL-*an na-aš-ma* LÚ-*an ták-na-za da-ah-hi*.

Ein Blick auf die Opfermandanten in den einzelnen Ritualen zeigt, daß diese Ritualgattung nicht nur für das Herrscherpaar, sondern auch für Privatpersonen durchgeführt werden konnte, wie an der Parallelität von XVII 18 und XLVI 46+ zu sehen ist. Obwohl die Mehrzahl der Rituale für Privatpersonen bezeugt ist, ist gerade das „königliche" *taknaz-da*-Ritual XLVI 46+ (mit Duplikat KBo XXII 250 I) für die Bestimmung des Zwecks von KBo XXI 1 nicht unwesentlich. Denn wie aus der Parallelität von XLVI 46+ und XVII 18 hervorgeht, spielen in diesem Ritual auch Ersatzfiguren (*tarpalli-*) eine gewisse Rolle (XLVI 46+ II 16), was auch indirekt für KBo XXI 1 erschlossen werden kann. Denn KBo XXIX 196:13 nennt ebenfalls solche *tarpalli-*, wobei eine Parallelität dieses Textes mit der 2. Tafel des vorliegenden Rituals wahrscheinlich ist. Insofern könnte eine entfernte thematische Verwandtschaft unseres Rituals mit den sog. Ersatzkönigriten vorliegen, zumindest was den Zweck des Rituals betreffen könnte: Die Ersatzkönigriten haben den Zweck, bereits eingetroffenes oder auch nur angekündigtes Unheil vom Herrscher abzuwenden, indem es z.T. auf Ersatzfiguren übertragen wird[17], um so den Herrscher dem Todesbereich zu entreißen. Der Herrscher, der durch seine Absetzung wieder ein normaler Sterblicher wird, steht bereits ganz auf der Seite der Totengeister, aus deren Mitte er freigelassen werden

[17] Vgl. Kümmel 1967,22.191f; eventuell deuten auch die in KBo XXI 1 I 8f. II 13.15 genannten Gebildbrote in diese Richtung, da sie eine Funktion haben könnten, die derjenigen von Ersatzfiguren vergleichbar ist. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß einige der in CTH 448 zusammengestellten Fragmente zu einem Ersatzkönigritual für Tudhaliya IV.(?) gehören, vgl. Taracha 1985,281f.

soll[18]. Deutlich lesen wir das auch im *taknaz-da*-Ritual der Mastigga in KUB LVIII 79 I 5f (ergänzt nach LV 67 I 6), wenn die weise Frau folgendermaßen spricht: *na-an-kán* GE$_6$-*za* KI-*za* [(*ša-ra-a*)] *tar-ni*. „Laß ihn aus der dunklen Erde herauf!" Die Rettung des Opfermandanten aus dem unmittelbaren Todesbereich ist auch im vorliegenden Ritual notwendig. Das aufgrund der Behexung in Form der bösen „Zungen" über den König gekommene „politische" Unheil soll durch das Ritual und die Ersatzfiguren entfernt werden, da eine Bedrohung und Schwächung des Herrschers auch immer eine Bedrohung des Landes bedeutet, ähnlich wie in den Ersatzkönigriten der gefährdete König zum Heil des Landes aus dieser Gefährdung gerettet werden muß.

Als letzte Frage bleibt, wie die konkrete Behandlung des Opfermandanten ausgesehen haben mag, d.h. was mit dem Ausdruck „aus der Erde nehmen", der wohl eine Umschreibung für eine „Errettung aus dem (vorzeitigen) Tod" ist, direkt gemeint sein könnte. Man darf dabei m.E. kaum an einen bloß symbolischen Akt denken, etwa in der Art, daß die Kraft der verstorbenen Herrscher aus der Unterwelt genommen und auf den jetzigen König übertragen werden soll[19]. Denn bei einer solchen Deutung bleiben jene Rituale unberücksichtigt, die davon sprechen, daß man eine „Privatperson" aus der Erde nimmt. Eine solche Übertragung der Kräfte der Manen auf gewöhnliche Sterbliche ist m.W. mit weiteren Texten nicht zu belegen. Ich denke daher daran, daß die Bezeichnung „aus der Erde nehmen", die einer ganzen Ritualkategorie den Namen gegeben hat, sich auf eine konkrete Handlung beziehen muß, die die weise Frau mit dem Opfermandanten ausgeführt hat. Wahrscheinlich ist der Ausdruck nicht anders zu verstehen als ein Aufnehmen des Opfermandanten von der Erde/vom Boden, auf dem er liegt oder sitzt. Daraus ließe sich postulieren, daß der Opfermandant sich von seinem normalen Sitz (bzw. Thron in den königlichen *taknaz-da*-Ritualen) auf den Boden erniedrigt hat[20]. Ein Indiz für diese Deutung ist in IX 34 III 12–19 zu finden. Der Opfermandant legt sich nieder, danach schwenkt die Beschwörungspriesterin ein Schaf über ihn

---

[18] Vgl. den Text bei Kümmel 1967,62:18f.

[19] Beckman 1983,41.

[20] Zu einer solchen Erniedrigung des Herrschers lassen sich auch Stellen aus den Ersatzkönigsriten vergleichen, z.B. Kümmel 1967,10:20–22, worin der König das Gewand und die Insignien des Königtums ablegt, ebd.60:23, wenn der König seinen Palast verläßt oder ebd.62:14–19, wenn der König sagt, die Götter haben ihm den Thron weggenommen und ihn zu den Totengeistern gerufen.

und rezitiert die Beschwörung, daß der Opfermandant wieder gesund werden soll, so wie ein gut gepflügtes Feld verdreifacht und vervierfacht wird. Das Liegen auf der Erde kann dabei mit jenen aus der Ethnologie bekannten Bräuchen verglichen werden, wenn man einen kranken Menschen auf die Erde legt bzw. den Lebenden rituell begräbt, um ihm wieder Gesundheit zu verleihen. Manchmal ist das Eingraben des Menschen mit dem Pflügen der Erde verbunden, wobei eine solche Kombination besonders als Heilmittel gegen Hexerei anzusehen ist. Wenn man den Boden gepflügt hat, richtet man den Behexten wieder gesund vom Erdboden auf[21]. Die heilende Kraft der Erde strömt in den Kranken, wobei die Heilung praktisch eine Neugeburt darstellt. Der Zusammenhang zwischen Heilung und Neugeburt macht m.E. auch die enge thematische Verwandtschaft zwischen den Ritualen der Tunnawiya deutlich: KUB VII 53+ wird u.a. dann angewandt, wenn eine Frau immer wieder Fehlgeburten erleidet (I 4f: *na-aš-ma-aš-ši-kán* ^{UZU}*šar-hu-u-wa-an-da-ma ma-uš-ki-iz-zi*), das Geburtsritual KBo XVII 62+63 soll überhaupt eine leichte Geburt ermöglichen. Da „Aus der Erde Nehmen" ebenfalls ein „Geburtsvorgang" im übertragenen Sinn ist, zielen alle Rituale der Tunnawiya auf einen gemeinsamen Wunsch ab, nämlich demjenigen, für den das Ritual vollzogen wird, (neues) Leben zu gewähren.

Die Tatsache, daß sich der Opfermandant auf den Boden setzen bzw. legen muß, kann auch noch als Ausdruck der Trauer und Klage im weitesten Sinn verstanden werden, die im potentiellen Unheil, durch das das Ritual notwendig wird, ihre Ursache hat. Solche Trauergesten sind im (nord)syrisch-kleinasiatischen Raum bekannt: Auf der 2. Tafel des Ullikummi-Liedes wird folgendes berichtet (KUB XXXIII 113 I 16f): [*nu-za*] ^{D}U-*aš da-ga-an e-ša-at nu-uš-ši-kán iš-ha-ah-ru* [*pa-ra*]-*a* PA$_5$$^{HI.A}$-*uš ma-a-an ar-ša-an-zi*. „Der Wettergott setzte sich auf den Boden, und seine Tränen fließen wie Kanäle heraus". – Im ugaritischen Mythos KTU 1.5 VI 11–14 führt El nach der Kunde von Ba^{c}als Tod folgenden Trauerritus durch: „Darauf steigt der Freundliche, El, der Mitleidige, von seinem Thron herab, er setzt sich auf den Schemel [und vom] Schemel setzt er sich auf die Erde." Das Niedersitzen auf der Erde ist in beiden Texten Zeichen der Trauer und Erniedrigung[22].

---

[21] Vgl. dazu den skandinavischen Zauberspruch aus dem vorigen Jahrhundert, zit. nach Dieterich 1913,29: „Rat für einen, der verhext ist, so daß nichts anderes helfen kann: lege ihn in die Erde und pflüge und säe über ihn, nimm ihn dann wieder auf."; vgl. zu diesen Bräuchen auch Nyberg 1931,149f.

[22] Zum Text aus Ugarit vgl. Podella 1987,71f, als weitere Beispiele einer solchen

Somit könnte zu klären sein, was mit *taknaz da-* gemeint ist: Das Gerede, die Krankheit und die damit verbundene Gefährdung des Heils des Königs werden dadurch beendet, daß der Opfermandant durch das Ritual von der weisen Frau von der Erde aufgerichtet und an den Platz gestellt wird, den er normalerweise innehat[23]. Der Vorgang, bei dem der König aus der Erde genommen wird, bewirkt die Heilung, wobei die magische Wirkung noch durch den damit verbundenen psychologischen Effekt verstärkt werden dürfte. Daß der Handlungsablauf nirgends exakt beschrieben wird, dürfte darin begründet sein, daß die vorliegenden Rituale lediglich „Textbücher" sind, worin jene Einzelheiten, die allgemein verständlich waren, kaum festgehalten wurden.

Trauergeste aus dem Alten Testament kann noch auf Jes 47,1, Jona 3,6 oder Klgl 2,10 verwiesen werden.

[23] Eine analoge Handlung könnte vielleicht im Ritual der Hepattarakki ausgedrückt sein, KUB XXIV 14 I 2–3: *ma-a-an al-wa-an-za-ah-ha-an-ta-an* UKÙ-*an* EGIR-*pa la-a-mi na-an-ša-an A-NA* [GIŠ]ŠÚ.A-*hi a-ša-aš-hi*. „Wenn ich einen behexten Menschen wieder löse, setze ich ihn auf einen Stuhl".

6.3. Die Götter und ihre Funktion

Wie die Strukturanalyse gezeigt hat, fließen kultische und magische Abschnitte ineinander, so daß es für das bessere Verstehen des Rituals dienlich ist, kurz auf die einzelnen Götter einzugehen. Da eine in mehreren Varianten begegnende Thematik des Rituals Krankheit ist, überrascht es nicht, daß einige Götter mit der Unterwelt verbunden sind.

An mehreren Stellen wird die Sonnengöttin der Erde/Unterwelt angerufen, eine chthonische Gottheit. Auf das Verhältnis der Göttin zu Lelwani oder zu anderen Göttern der Unterwelt ist hier nicht näher einzugehen[1]. In unserm Text wird sie mit einem Opfer eines Schafs und einer Ziege angerufen, wobei die Tiere ihr auf dem Speicher dargebracht werden (KBo XXI 1 III 5–12; vgl. auch XVII 18 III 16–21). Eine nähere Untersuchung des „Speichers" (ARÀH) hat Hoffner vorgenommen, wobei er zu dem Ergebnis gelangt, daß in den Texten nichts darauf hinweist, daß es sich dabei um einen Raum handelt. Vielmehr zeigt sich immer wieder, daß ein Speicher „gegraben" wird (vgl. z.B. KBo XXI 5:2; KUB LV 45 II 2.3.4), daß er meist Lebensmittel enthält, aber gelegentlich auch anderes[2]. Man kann dabei vielleicht von der Vorstellung ausgehen, daß ein solcher Speicher ein großes unterirdisches Vorratsgefäß ist, wobei chthonische Aspekte mitschwingen dürften[3]. Daß Gefäße in Beziehung zur Unterwelt stehen können, zeigen auch einige mythologische und rituelle Texte, wobei nur an jene Stelle im Telipinu-Mythos XVII 10 IV 14–19 erinnert werden soll, wo es heißt, daß in der Unterwelt eiserne Kessel mit bronzenen Deckeln stehen[4]. – Dem chthonischen Charakter der Sonnengöttin entspricht auch, daß sie jeweils solche Opfer erhält, die nach „unten" geopfert werden, wie man z.B. an LV 45 II 1–9 sehen kann: „Am Morgen gräbt man [ ] zwei Speicher. Einen Speicher für die Sonnengöttin der Erde, einen Speicher aber gräbt man für die Sonnengöttin der Erde und für die männlichen Götter. Wie man nun mit dem Graben der Speicher beginnt, treibt man ein Schaf herbei und die weise Frau weiht es der Sonnengöttin der Erde. Man schlachtet es in den Speicher hinab und läßt das Blut hinab. Danach aber treibt man einen

[1] Vgl. von Schuler 1965,199f; ders., RlA 6,596f; Tischler 1981,28–30.

[2] Hoffner 1974,34–37.

[3] Vgl. auch Beckman 1983,41.

[4] Vgl. für weitere Belege dieses Motivs Haas 1977,104f; eventuell gehört auch §173 der Hethitischen Gesetze in diesen Zusammenhang, vgl. Harmatta 1968,57–61.

Ziegenbock herbei und die weise Frau weiht ihn der Sonnengöttin der Erde und den männlichen Göttern. Man schlachtet ihn in den Speicher hinab und läßt das Blut hinab." – Auch die zweite Stelle im Ritual, die allerdings nur durch die Parallele IX 4 II 4–9 bezeugt ist, nennt ein typisches Opfer für diese Göttin: Sie erhält ein blutrotes Fell[5], damit sie alles Unheil bei sich in der Unterwelt aufnimmt, wobei nochmals auf das Motiv hinzuweisen ist, daß die Unterwelt jener Ort ist, an dem alles Unheil und alles Unreine festgehalten werden. Als ein Beispiel dafür sei VII 41+ IV 50–56 angeführt[6]: „Ihr unterirdischen Götter! Seht, (euch) ist die Abgabe gestellt. Nun nehmt dieses Opfer an! Des Hauses Bluttat, Unreinheit, Sünde, (Mein–)Eid, 'Abschneidung' laßt vor euch her laufen und nehmt es (mit euch) hinab! Und ihr, uralte Götter, von wo [ ] ihr gekommen seid, ebendorthin [kehret] hinab!"

Eine ähnliche Funktion kommt auch Nergal im vorliegenden Ritual zu, wie an der strukturellen Parallelität gesehen werden kann: Auf die beiden magischen Abschnitte IX 34 I 19–II 11 und IV ?–18 (par. IX 4 III 19–IV 16), die über weite Strecken gleich sind, folgen die kultischen Abschnitte IX 34 II 12–? (par. IX 4 I 1–II 9) mit einem Opfer an die Sonnengöttin der Erde bzw. IX 34 IV 19ff mit einem Opfer an Nergal. Der Unterweltscharakter dieses Gottes kommt m.E. auch im vorliegenden Ritual deutlich zum Ausdruck. Die *šagaru*-Axt, die ihm gegeben wird (IX 34 IV 20f), könnte dabei auf diesen unheilsvollen Aspekt des Gottes deuten, der wohl auch in der Gestalt des „Schwertgottes" in Yazılıkaya im Zusammenhang mit der Gruppe der 12 Götter zum Ausdruck kommt[7]. Aber auch der „blutige Nergal", der in einer Reihe von Dämonen und Krankheiten genannt wird, ist in der Unterwelt anzusiedeln. Besonders ist hier m.E. die Gruppe der „schweren Krankheitsdämonen" (I 25f. IV 1f) zu nennen, die phänomenologisch wohl mit jenen Dämonen verglichen werden dürfen, die den Gott im babylonischen Mythos „Nergal und Ereškigal"[8] auf seinem Weg in die Unterwelt begleiten. Einige dieser babylonischen Dämonen als Begleiter Nergals sind dabei ebenfalls eindeutig als Krankheiten zu identifizieren[9]. – In zumindest indirektem Zusammenhang mit Nergal steht der

---

[5] Vgl. dazu auch die mehrmalige Erwähnung des „blutigen" Unterweltsgottes Nergal, IX 34 I 26. IV 2.

[6] Otten 1961,141; vgl. auch III 11f. IV 14f.25–28.36.

[7] Vgl. dazu Badalì/d'Amore 1982.

[8] EA 357:47–50.67–74; Hutter 1985,8f.

[9] Vgl. dazu Hutter 1985,70 mit weiterer Literatur sowie ebd. 164–166 für weitere

Gott Panunta, der m.W. bislang nur in der Fügung „das Ferkel des Panunta" bezeugt ist (IX 34 IV 22; IX 4 III 23.25. IV 21.29; KBo XXIX 196:3). Präzisere Aussagen über ihn zu machen, ist aufgrund der Belege beinahe unmöglich, allerdings glaube ich, daß man ihn mit ziemlicher Sicherheit ebenfalls dem Bereich der Unterwelt zuordnen darf. Gerade das mit ihm eng verbundene Ferkel fungiert in zahlreichen Ritualen als Medium schlechthin, um Unheil in die Unterwelt zu befördern, zu welchem Zweck es getötet bzw. den Unterweltsgöttern geopfert wird, wie auch für IX 34 IV 22 erschlossen werden darf[10]. Zum Namen des Gottes ist wenig beizubringen, am ehesten könnte man, falls der Name überhaupt idg. ist, an eine Analyse **Pan-u-nta* denken, die auch für den luwischen Gott *Tarh-u-nta* möglich ist[11]. Mit aller gebotenen Vorsicht könnte man den Stamm **Pan-u-* mit dem ja'udischen Herrschernamen *Pana-muwa* (KAI 214:1 u.ö.) oder mit PNN aus h.-luw. Texten[12] in Verbindung bringen.

Schließlich sind noch die im mythologischen Abschnitt IX 34 III 24–47 genannten Götter näher zu berücksichtigen. Der nur einmal ohne Eigenname genannte „Große Gott" in IX 34 III 28 ist wenigstens durch seine Herkunft aus Landa näher identifiziert, so daß A. Ünal[13] vorschlägt, ihn möglicherweise mit Kunniyawanni, dem „Herrn von Landa", gleichzusetzen. Durch die Namensbildung auf *-wanni* kann dieser Gott als luwisch betrachtet werden; das Geschlecht des Gottes steht dabei nicht eindeutig fest, da IBoT III 123 I 1f das Epitheton GAŠAN-*YA* „meine Herrin" der Gottheit zuordnet. Die meisten Belege für diese Gestalt

---

dämonische Wesen in der Umgebung Nergals.

[10] Vgl. auch die entsprechenden Texte aus magischen Ritualen, die Hauptmann 1975,65–70 im Zusammenhang mit dem archäologischen Fund eines rituell bestatteten Schweineembryos in Yazılıkaya anführt.

[11] Mittelberger 1983,277; vgl. für entsprechende Belege Laroche 1946/47,89.

[12] Auf eine mögliche Verbindung des Gottesnamens mit *Pa-nu-ní-i-sa* hat bereits Bossert 1946,101 verwiesen; vgl. weiters die bei Laroche 1966, Nr.925–928 und Zgusta, KlPN §1197–5f; 1198 gebuchten Namen; für *Pana-* als Element in PNN vgl. Houwink ten Cate 1961,155 sowie Goetze, JCS 8(1954)77, der den GN Panunta mit diesen Namen vergleicht. Vielleicht darf man auch den lykischen PN *P̃nuta/i* (KlPN §1262) mit dem GN vergleichen. – Davon zu trennen sind die analogen Namenbildungen auf *Puna-*, vgl. Laroche 1966, Nr.1050–1052; Zgusta, KlPN §1288–1f und Houwink ten Cate 1961,158.

[13] RlA 6,487.

finden wir in den Schwurgötterlisten der Staatsverträge[14], woraus sich aber leider wenig über Funktion und Wesen des Gottes ablesen läßt. In unserm Text kommt ihm die Aufgabe zu, den Opfermandanten zu entsühnen, damit die „Zungen der Krankheit" ihn verlassen (III 28–31). Zu diesem Zweck wird er aus Landa herbeigerufen, obwohl dies im Ritualtext nicht *expressis verbis* gesagt wird. – Eine ähnliche positive Rolle spielt DINGIR.MAH, d.h. Hannahanna, jene kleinasiatische Göttin, die in mehreren Mythen als weise Helferin angerufen wird, wenn es darum geht, eine verschwundene Gottheit wiederzufinden[15]. In unserm Text ist sie diejenige, die den Opfermandanten vor den „bösen Göttern"[16] salbt, d.h. ihn einer Reinigung und Heilung unterzieht, was mit dem Auftreten in anderen magischen Reinigungsritualen zusammengeht[17]. Den Zweck einer solchen Salbung können einige Texte verdeutlichen. Im Telipinu-Mythos dient *leti-*, eine Pflanze, aus der Öl gewonnen wird, dazu, den grollenden Gott zu besänftigen[18]: „Siehe, *leti* ist bereit, es möge des Telipinu (Inneres ?) salben." Einen ähnlichen Zusammenhang könnte auch KUB XXXIX 15 IV 1f zum Ausdruck bringen[19]: „Deine Pfade mögen dir mit Öl gesalbt sein!" Der heilende Aspekt des Salbens kommt im Kolophon eines kaum erhaltenen Geburtsrituals zur Geltung[20]: „2. Tafel. Wenn die weise Frau ein Kind mit der Medizin der Schwangerschaft salbt. Vollständig." Schließlich kann noch KUB VII 1 I 39f angeführt werden[21]: „Wenn ein Kind behext ist oder seine Eingeweide ihm zerfressen sind, dann salbe ich seinen Körper." – Obwohl die Belege nicht allzu zahlreich sind, wird doch deutlich, daß Salbung als heilender Akt erkannt werden kann, was im vorliegenden Text noch verstärkt wird,

---

[14] Vgl. Gurney 1977,5 mit Anm.5; Otten, RlA 6,341f; Ünal, RlA 6,487.

[15] Vgl. Otten, RlA 4,108; von Schuler 1965,170f; Kellerman 1987.

[16] Die Ausdrucksweise ist m.W. ziemlich selten, eventuell vergleichbar ist die Bezeichnung der dämonischen Göttin Wisuriyanza als „böse Frau", vgl. Carruba 1966,37f mit Anm.65. Vielleicht darf man in den „bösen Göttern" hier auch einen ungenauen Sammelbegriff für alle diejenigen personifizierten/dämonisierten Krankheiten und bösen Machenschaften („Gerede") sehen, die den Opfermandanten bedrohen.

[17] Vgl. zum Auftreten der Göttin in Ritualen Carruba 1966,28–30 und Beckman 1983,239–241.247f; hier sei nur auf das Tunnawiya-Ritual KUB VII 53+ I 30ff verwiesen, wenn ebenfalls Hannahanna diejenige ist, die den Opfermandanten reinigt.

[18] XVII 10 II 22f; vgl. RHA 23,f.77(1965)93.

[19] Otten 1958,83.

[20] KBo XXIV 17 Rs.1–3; Beckman 1983,204.

[21] Kronasser 1961,144.

daß dadurch die bösen Götter von den Körperteilen abgetrennt werden können.

Im Gegensatz zu Hannahanna und zum „Großen Gott" stehen die Ilaliyant-Gottheiten, die vom zürnenden Sonnengott beauftragt werden, dem Opfermandanten Negatives zuzufügen. In verschiedenen Namensformen sind diese Gottheiten dabei in unterschiedlichen Schichten des „hethitischen" Pantheons nachzuweisen. Nach dem Zeugnis der kappadokischen PNN ist eine Gottheit Ilali(a) dem Kreis von Kanes zuzuordnen[22]. Die hethitische Form *Ilaliyanteš* (IX 34 III 35; XXXIV 63:12; KBo XXVI 136:12) ist eine Erweiterung auf *-ant-*, die pal. Form *Ilaliyantikeš* ist mit dem pal. Suffix *-iga-*[23] gebildet. Ob man dabei den Gottesnamen zu heth. *ilaliya-* „begehren" stellen darf[24], kann nicht als völlig gesichert gelten, zumal auch hattischer Ursprung für die Basis *ilal-* möglich scheint[25]. Für eine bereits altkleinasiatische Herkunft könnte m.E. sprechen, daß die Gottheiten in Texten der pal., luw., kanisischen und heth. Schicht vorkommen. Eine sekundäre, „volksetymologische" Verbindung mit *ilaliya-* ist dabei aber durchaus in Erwägung zu ziehen. Über ihre Funktion läßt sich allerdings nicht allzu viel aussagen: Die palaischen Texte nennen sie in der Götterreihe jeweils nach dem Sonnengott an vierter Stelle[26]. Die Verbindung mit dem Sonnengott ist auch in mehreren Festritualen[27] bezeugt, ebenso in unserem Text. Schließlich ist noch das mythologische Fragment KBo XXVI 136(+)KBo XXV 151 zu nennen. Der Kontext ist nicht recht klar, allerdings ist vor der Erwähnung der Ilaliyant-Gottheiten vom Verschwinden des Sonnengottes und den daraus resultierenden Folgen die Rede, Z.8–12:

8 ^{D}UTU-*uš ša-mi-en-ta ŠA* ^{D}*x*-[ ]-*ú-i-na-aš* ÍD-*aš ir-hi da-li-i*[*š*]

9 GUD-*uš mar-li-iš-ki-it-ta* UDU-[*uš*] *mar-li-iš-ki-it-ta* ANŠU.KUR.RA-*a*[*š*]

---

[22] Vgl. Goetze 1957,51 und die entsprechenden Belege bei Laroche 1966, Nr.442–446: Ilalia, Ilaliahsu, Ilalelga, Ilalisga, Ilaliumma.

[23] Vgl. Kammenhuber 1959a,57; Laroche 1946/47, 71; einzelne Belege bei Carruba 1970,57.

[24] Vgl. Tischler 1983,354.

[25] Laroche 1966,288 Anm.27.

[26] Vgl. dazu Laroche 1948/49,10f; Otten 1953,51f Anm.148; Kammenhuber 1959a, 32f.

[27] Otten, RlA 4,49.

10 *mar-la-iš-ki-it-ta* ŠAH-*aš* *mar-li-iš-ki-it-ta* UR.GI$_7$-*aš* *mar-li-iš-ki-it-*[*ta*]

11 [*ŠA* DUMU].LÚ.ULÙ^{LU}-*iš-ša* *u-uh-*[*har-p*]*a-an-za* *a-pa-a-aš-ša* *mar-li-iš-ki-it-ta*

12 ^{D}UTU-*uš-za-pa*? [ ]-*uš-ša* ^{D}*I-la-a-li-ya-an-du-uš* *a-ri-*⟨*iš*⟩*-ki-ir*

„Der Sonnengott verschwand, am Ufer des Flusses des [ ] ließ er (ihn/es) zurück. Das Rind wurde verrückt, das Schaf wurde verrückt, das Pferd wurde verrückt, das Schwein wurde verrückt, der Hund wurde verrückt; ... der Mensch ist *uhharpant-*, und er wurde verrückt. Der Sonnengott und [ ] gaben den Ilaliyant-Gottheiten ein Orakel (?)." Die Übersetzung von Z. 12 bleibt unsicher, sie folgt einem fragenden Vorschlag in HW^2, 292. Aus Z. 9–11 und der ähnlichen Formulierung in Z.13–18 dürfte hervorgehen, daß es sich um ein unangenehmes Orakel handelt. Insofern könnte in diesem mythologischen Fragment eine ähnliche Situation wie in IX 34 III 35 vorliegen, da auch hier der Sonnengott etwas Unangenehmes plant, das durch die Ilaliyant-Gottheiten realisiert werden soll.

Das Verhältnis der Götter zueinander, wie es in diesem mythologischen Abschnitt zum Ausdruck kommt, ist wohl eine auf die mythologische Ebene transponierte menschliche Erfahrung. Was hier als mythologische Auseinandersetzung zwischen den Göttern im Ritual nachvollzogen wird, dürfte eine Variation jener Vorstellung sein, daß eine Behexung und das dazugehörige Ritual immer auch eine Rechtsangelegenheit zwischen dem Behexten (= Opfermandant) und dem Behexer sind[28]. Der „Große Gott" und Hannahanna als „gute Götter" sind dabei diejenigen, die sich der Rechtssache des Opfermandanten annehmen, um sie zu einer positiven Lösung zu führen, ähnlich wie die Sonnengöttin der Erde und Nergal aufgrund der erhaltenen Opfer dem Opfermandanten Wohlergehen schenken sollen.

[28] Vgl. zu dieser Vorstellung Haas/Thiel 1978,34.191f und Szabó 1971,91f.

6.4. Die Einordnung des Rituals in die luwische Kultschicht

Die hethitische Großreichszeit ist durch eine weitgehende Symbiose verschiedener Traditionen gekennzeichnet, wobei ein wichtiger Faktor in der hethitischen Religion speziell dieser Zeit die luwischen und hurritischen Traditionen sind, die von Kizzuwatna aus nach Zentralanatolien und Hattusa importiert worden sind. Texte, deren Herkunft aus dem kizzuwatnisch-südostanatolischen Raum wahrscheinlich ist, lassen dieses kulturelle und sprachliche Ineinanderfließen gut erkennen[1]. Insofern ist es notwendig – um in weiterer Zukunft einmal zu einer exakten Analyse der hethitischen Religion und zu einer „hethitischen" Religionsgeschichte kommen zu können –, Texte auch auf ihre Zugehörigkeit zu einer kulturellen Schicht hin zu untersuchen.

Für die *taknaz-da*-Rituale läßt sich als Herkunft pauschal der kizzuwatnisch-hurritische Bereich feststellen[2]. So weist die Herkunft der Verfasserin des Rituals KUB LVIII 79 auf diesen Raum: ^{SAL}*Ma-aš-ti-ig-ga* SAL ^{URU}*Ki-iz-zu-wa-at-ni*[3]. In gleicher Weise sind hier die Hurriterin Ašdu[4] und die zahlreichen hurritischen Abschnitte innerhalb des Rituals zu nennen[5]. In den hurritischen Bereich weist auch der hurritische

---

[1] Zu den Fragen der gegenseitigen Beeinflussung einzelner Traditionen vgl. Haas/Wilhelm 1974,5–8.31–33 und Haas/Thiel 1978,50f für einige konkrete Beispiele, wie luwische Traditionen in hurritischen Beschwörungen greifbar werden. Für die Zuordnung von Beschwörungsritualen zu einzelnen kulturellen Schichten siehe auch Kammenhuber 1965a,1748f und Szabó 1971,105. Die ersten Ansätze dieses Ineinanderfließens verschiedener Kultschichten sind bereits in altheth. Zeit greifbar, wie z.B. das Festritual KBo XVII 36+ zeigt, wo sowohl luwischer Wortlaut als auch lexikalische Berührungen mit dem Luwischen vorkommen, vgl. Neu 1980,118f. Auch für das luwisch beeinflußte Zuwi-Ritual KUB XLIII 53 gibt es ein altheth. Duplikat, KBo XVII 17 (vgl. auch KBo XXX 30), zur Datierung siehe Neu 1980,23. Für unser Ritual aus mittelhethitischer Zeit ist somit die Fülle solcher luwischer Elemente unproblematisch.

[2] Vgl. Taracha 1985,280f.

[3] Vgl. dazu auch KBo XXII 109 I 1; KUB XVII 26 IV 1f und weitere Belege bei Laroche 1966, Nr.782.

[4] KUB VII 33+ I 1; dazu Otten 1986,170 mit weiteren Belegen.

[5] Zur Textzusammenstellung dieses Rituals vgl. vorerst Otten 1986,166; eine Bearbeitung des umfangreichen Rituals unter Berücksichtigung noch weiterer unveröffentlichter Texte ist durch V. Haas/I. Wegner für das Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, 1. Abt., Bd. 5 in Vorbereitung.

Abschnitt in KUB XLV 24 I 14–20, während XVII 18 II 24 mit der luwischen Abstraktbildung *na-ak-ku-uš-ša-hi-ti* oder mit der mehrmaligen Nennung von *tarpalli-* (I 26; II 17.27; III 25) wohl der luwischen Schicht zugeordnet werden kann. Ebenfalls in den luwischen Bereich gehört unser Ritual, wie im Detail dargestellt werden kann.

Durch den Namen der Verfasserin ist unser Text mit KUB VII 53+ verbunden, wobei dieses Tunnawiya-Ritual deutlich luwischen Einfluß erkennen läßt: Nicht nur, daß die Beschwörungsformel mehrmals luwisch rezitiert wird (VII 53+ I 58f; die Wiederholung in II 6f.23f), auch zahlreiche Luwismen sind für den Text charakteristisch[6]. Genauso weist das Geburtsritual der Tunnawiya in KBo XVII 62+63 zumindest durch das Auftreten der Hebamme (^{SAL}ŠÀ.ZU) in den luwischen Bereich, da diese Kultfunktionärin meist in Ritualen luwischer Provenienz aktiv mitwirkt[7], auch wenn sonst kaum typisch luwische Motive in diesem Ritual namhaft gemacht werden können[8]. Die sprachliche Nähe des hier vorliegenden Tunnawiya-Rituals zum Luwischen liegt ebenfalls auf der Hand. Es lassen sich folgende luwische Wörter bzw. Luwismen finden, die im einzelnen schon im philologischen Kommentar behandelt wurden[9]: *ahra- wahra-, ariyattalli-, harnantašši-, huntariyamman, išharnuwant-* ^{D}U.GUR, *kukkulla-, šarkiwali- nakki-, taparamman, taššiyaman, titiyal(i)-, witrišša-* und *zamniya-*.

Auch der geographische Rahmen, der im Ritual relevant ist, weist von Zentralanatolien weg nach Süden und Südosten[10]. Dunna[11], indirekt für das Ritual durch den Namen der Verfasserin bezeugt, darf man bei

---

[6] Vgl.Starke 1985,45.

[7] Vgl. Haas/Thiel 1978,28f.

[8] Beckman 1983,36.

[9] Vgl. dazu auch die kürzere Liste bei Haas 1971,420 mit Anm.9; bereits Rosenkranz 1952,6.12f hat für die Textgruppe IX 34 (mit Duplikaten und Parallelen) auf ihre Nähe zum Tunnawiya-Ritual VII 53+ verwiesen und für die sprachlichen Besonderheiten dieser Texte die Bezeichnung „Mischluwisch" verwendet. Auch Laroche 1959,147ff hat versucht, IX 34 als hethitische/hethitisierte Parallelversion zum luwischen Ritual XXXV 43 zu betrachten. Obwohl Starke 1985,136f gezeigt hat, daß XXXV 43 zu den Ritualen der ^{SAL}ŠU.GI / ^{SAL}SUHUR.LAL Kuwatalla gehört, bleibt die sprachliche Nähe der beiden Texte bestehen, was indirekt auch die Zugehörigkeit des vorliegenden Rituals zum luwischen Bereich bestätigt.

[10] Vgl. Laroche bei Bottéro 1954,77 Anm.1.

[11] del Monte/Tischler 1978,439.

Niğde lokalisieren[12]. Ebenfalls im „unteren Land", d.h. in der Ebene von Konya[13], ist Landa zu lokalisieren; eine nähere Ortsbestimmung ist durch die Nennung im Telipinu-Erlaß u.a. neben Hupesna und Tuwanuwa (= *Τυανα*, mod. Bor) möglich, woraus sich eine Lage südlich des Tuz Gölü ergibt[14]. Schließlich gehört auch Hurma in diesen Bereich südlich des Großen Salzsees[15]. Direkt nach Kizzuwatna führt die Erwähnung von Ura; obwohl es mehrere Orte dieses Namens gibt[16], dürfte hier die Hafenstadt Ura gemeint sein, die ein wichtiger Handelsplatz für Waren aus Ugarit und Mukiš[17] nach Hattusa und umgekehrt war. Unklar bleibt die Lage von Taganziya, da der Ort bisher lediglich im vorliegenden Ritual bezeugt ist[18], doch läßt der geographische Gesamtrahmen des Textes vermuten, daß auch dieser Ort innerhalb des aufgezeigten geographischen Bereichs liegt.

Ebenfalls aussagekräftig für die Herkunft des Rituals aus der luwischen Schicht sind einzelne Motive[19]. Als erstes Motiv sind die magischen Handlungen im Zusammenhang mit einem Tor aus Weißdorn zu nennen (KÁ.GAL *hatalkišnaš*). Obwohl dieses Motiv nicht auf Texte kizzuwatnischer Provenienz beschränkt werden kann[20], ist doch die Handlung im Tunnawiya-Ritual VII 53+ III 33ff[21] recht aussagekräftig, wobei das Tor aus Weißdorn die Funktion hat, das Böse vom Opfermandanten, der unter ihm durchgeht, wegzuziehen (*huittiya-*, vgl. auch IX 34 III 3–5). Im Telipinu-Mythos wird das Motiv mit dem Wunsch verbunden,

[12] Die klassische Überlieferung kennt auch einen ON *Τυννα* (Zgusta, KON §1385–2), der im Zusammenhang mit *Κυβεστρα* (= heth. Hupesna, mod. Ereğli) genannt ist. Ob *Τυννα* dabei mit Dunna auch geographisch völlig identisch ist, kann nicht mit Sicherheit ermittelt werden. Zur Frage, ob der in assyrischen und h.-luw. Texten belegte ON Atuna ebenfalls hierher gehört, vgl. Morpurgo-Davies/Hawkins 1979,389–391 und Meriggi/Poetto, GS Kronasser, 102 §7.

[13] del Monte/Tischler 1978,455.

[14] Ünal, RlA 6,488; del Monte/Tischler 1978,242f.

[15] Otten, RlA 4,502f; del Monte/Tischler 1978, 124–126.

[16] del Monte/Tischler 1978,457f; Kammenhuber, Or. 39(1970)557.

[17] Vgl. zu diesem Ort auch die Rituale der Allaiturahhi aus Mukiš, Haas/Thiel 1978,16.25.

[18] del Monte/Tischler 1978,383.

[19] Vgl. bereits Haas 1971,420f.

[20] Vgl. dazu mit zahlreichen Beispielen del Monte 1973,123–129 sowie Hauptmann 1975,65 und Haas 1977,181–183.

[21] Vgl. Otten 1952/53 zur Richtigstellung des Fehljoins bei Goetze 1938,18f.

den Zorn des Gottes zu beseitigen (XVII 10 IV 1–3; vgl. auch XXXIII 54+47 II 13–17). Die Verwendung des Motivs im Telipinu-Mythos ist dabei auch insofern interessant, als gerade der Telipinu-Mythos zahlreiche Elemente aus dem luwisch-kizzuwatnischen Bereich zeigt[22]. Die reinigende Wirkung eines solchen Tores kommt z.B. auch noch in VBoT 24 an mehreren Stellen zum Ausdruck, wobei auch dieses Ritual – zumindest nach dem Namen der Verfasserin zu schließen – ins luwische Milieu gehört, oder in XVII 28 IV 45ff, wenn eine Truppe nach einer militärischen Niederlage ein solches Tor durchschreiten muß. Genauso kann KBo IV 2 genannt werden, das Ritual des Vogelbeschwörers Huwarlu, das ebenfalls dem luwischen Bereich zugeordnet werden darf[23]. Schließlich ist noch XLV 24 I 1 zu nennen, wo innerhalb eines *taknazda*-Rituals ebenfalls Weißdorn Verwendung findet bzw. das Ritual der Ašdu, wenn auf der 3. Tafel ein Durchschreitungszauber ausgeführt wird (KUB XLV 26 + KBo XXVII 159 II 9–15): „Dann geht der Opfermandant vom Boden (w. After) in den Kessel hinein, heraus aber kommt er vom Rand (w. Lippe). Während der Opfermandant inmitten des Kessels weggeht, spricht die weise Frau hurritisch „*ielme šimeššenen*". – Welches Tor aus Weißdorn vor dem Rand des Kessels errichtet ist, Vögel sind daran festgebunden. Der Opfermandant geht unter diesem Tor weg. Die weise Frau aber zerbricht das Tor."

Als nächstes ist die Vorstellung von Substituten zu nennen. Wahrscheinlich sind die in KBo XXI 1 I 11 genannten Nachahmungen (*himma-*) als solche Substitutsfiguren anzusehen, aber auch die im parallelen Ritual KBo XXIX 196:13 erwähnten *tarpalli-*. Eventuell dürfen die in KBo XXI 1 I 8f. II 14 verwendeten ^{NINDA}*šena-* ebenfalls hierher gestellt werden. Rituelle Handlungen mit Ersatzfiguren und Substituten[24] haben dabei den Zweck, das Unheil auf ein Substitut zu übertragen, um es dadurch vom Opfermandanten zu entfernen. Speziell für den luwischen Bereich, soweit das im vorliegenden Ritual greifbar wird, geschieht dies auf zwei Arten. Entweder wird etwas über dem Opfermandanten geschwenkt (*wahnu-*), damit es das Unheil in sich aufnimmt und den Opfermandanten reinigt. In den Texten, die Traditionen aus Kizzuwatna widerspiegeln, werden dabei neben Gefäßen und anderen Gegenständen v.a.

[22] Haas/Wilhelm 1974,22–33, bes.31.

[23] Haas/Wilhelm 1974,15 mit Anm.3 und Kronasser 1962,106f.

[24] Vgl. dazu ausführlich van Brock 1959,117–130; Kümmel 1967,19–22.146f; Tischler 1981,21–25; zu *himma-* als Substitut siehe Oettinger 1976,64.

Schafe, Hunde, Ziegen, Vögel und Ferkel geschwenkt[25]. Im vorliegenden Text sind es Ferkel, Schaf und die Nachbildung des Drehzapfens einer Tür (IX 34 III 25f; KBo XXI 6 Vs.15f; vgl. auch IX 34 III 2.10.14). Auch die Manipulationen mit dem Ferkel des Panunta sind in diesen Zusammenhang zu stellen, eventuell hat der in sehr fragmentarischem Kontext KBo XXI 1 I 23 genannte kleine Hund einem ähnlichen Zweck im Ritual gedient[26]. – Die andere Art, Unheil auf ein Substitut zu übertragen, ist eine magische In-Beziehung-Setzung der Körperteile des Substitutstieres mit den Körperteilen des zu Behandelnden. Durch das Auflegen der Körperteile des Tieres auf die Körperteile des Menschen wird dabei die Krankheit (bzw. die Unreinheit) des Menschen vom Tier gefordert und weggetragen (vgl. IX 34 II 35–37) bzw. die Größe der Gliedmaßen des Tieres wird mit der des Menschen verglichen, um auszudrücken, daß die größeren Gliedmaßen des Tieres ein angemessenes Substitut darstellen. Das dabei zugrundeliegende Motiv stammt aus Mesopotamien, wie V. Haas[27] gezeigt hat, und ist über den kizzuwatnischen Raum in hethitische Texte eingedrungen, wobei es sich jedoch nur in Texten der luwischen Kultschicht findet. Für die Behandlung der 12 Körperteile ist noch weiter zu berücksichtigen, daß in den luwisch beeinflußten Ritualen jede Art von Unheil/Bösem im Körper des Opfermandanten lokalisiert und bekämpft wird, wobei in dieser kulturellen Schicht die Seele des Betroffenen keine Rolle spielt[28].

Ein weiteres Motiv ist die (böse) Zunge, eine Vorstellung, die nicht auf den luwischen Bereich beschränkt ist, aber doch einen eindeutigen Schwerpunkt in solchen Ritualen erkennen läßt. Die Ketten mit „böser Zunge" und entsprechenden Flüchen und Verwünschungen, die in luwischen Ritualen vorkommen, hat A. Kammenhuber in Tabellen zusammengestellt, wobei die Parallelität mit IX 34 I 20ff ins Auge springt[29]. Abweichend von IX 34 können in diesen luwischen Texten vereinzelt auch das „böse Auge" oder die „böse Hand" genannt werden[30]. Eben-

[25] Haas/Wilhelm 1974,46f mit Anm.1; Haas/Thiel 1978,45.

[26] Vgl. auch Kümmel 1967,22.

[27] Haas 1971,424f; vgl. Haas/Wilhelm 1974,25f; Gurney 1977,54; eine Reihe einschlägiger Texte hat Haas 1971,415–418.422f zusammengestellt.

[28] Kammenhuber 1985,77; dies. 1965,211.

[29] Kammenhuber 1985,89–93; vgl. dazu schon Bossert 1946,101f.

[30] Kammenhuber 1985,94f; vgl. dazu auch die „wütenden Augen" im Allaiturahhi-Ritual, Haas/Thiel 1978,108:19–26; 126.

falls erwähnenswert in diesen Ketten ist die Aufzählung von Familienangehörigen, deren Mitwirkung – oder die ausdrückliche Vermeidung der Mitwirkung – auf Rituale aus dem südostanatolischen Bereich beschränkt ist, so daß das in IX 34 IV 13 genannten Gerede der gesamten Familie innerhalb unseres Rituals wohl ebenfalls als luwisches Element angesehen werden darf[31].

Magische Manipulationen mit verschiedenfarbiger Wolle sind recht häufig, so daß – trotz aller Schwierigkeiten, die die Interpretation von IX 34 I 3ff im Detail bietet – der grundsätzliche Horizont der Handlung klar ist. Durch die Wollfäden sollen Unreinheit und Krankheit aufgesogen werden. Einzelne Belege mit solchen Manipulationen mit Wolle, soweit sie in Ritualen greifbar werden, hat Szabó zusammengestellt[32]. Dabei zeigt sich, daß diese Praktiken ihren Schwerpunkt in Ritualen der luwischen (Mastigga, Tunnawiya, Uhhamuwa, Huwarlu, Wattiti) und der hurritischen (Pulisa, Ulippi) Schicht haben. Lediglich ein Beleg aus dem Festritual für das AN.TAH.ŠUM-Fest sowie ein althethitischer Beleg stammen nicht aus dem südostanatolischen Bereich. Neben unserm Ritual kann nun der Zusammenstellung bei Szabó noch das *taknaz-da*-Ritual XLV 24 I 10 (eventuell dazugehörig auch XII 51 I 8) hinzugefügt werden, wo die weise Frau ebenfalls eine magische Handlung mit einem angebundenen Wollfaden ausführt und dazu eine hurritische Beschwörung rezitiert. Auch die 5. Tf. des „Rituals des Rindes" (KBo XXIV 3 I) ist hier zu nennen: Die weise Frau nimmt einen Faden, schwenkt ihn, rezitiert eine Beschwörung und zieht das Böse vom Opfermandanten weg. Anschließend macht sie eine magische Manipulation mit roter Wolle, die sie von den Füßen des Opfermandanten (?) abschneidet. Dazu rezitiert sie eine Beschwörung, um dadurch die verschiedenen „bösen Zungen" ebenfalls abzuschneiden.

Als letztes luwisches Element innerhalb des hier behandelten Rituals ist das symbolische Ausspucken der Unreinheit und des Unheils zu betrachten. Auf Einzelheiten des Gestus ist hier nicht mehr einzugehen, da Kammenhuber die entsprechende luwische und hethitische Formel ausführlich behandelt hat[33]. Es sei lediglich eine Bemerkung zum steigernden Zahlenspruch „dreimal, viermal spucke aus" hinzugefügt, da

---

[31] Vgl. auch Haas/Thiel 1978,197.

[32] Szabó 1971,95–100; vgl. dazu auch das volkskundliche Material bei Zepf, Art. Wolle, in: HWDA 9(1938–41[1987])814–817.

[33] Kammenhuber 1985,78–88.

solche Zahlensprüche für den (nord)syrischen Bereich typisch und wohl von dort nach Kizzuwatna und weiter nach Hattusa gelangt sind. So findet sich der Zahlenspruch 77 / 88 mehrfach in mythologischen Texten aus Ugarit[34], aber auch im aus Syrien stammenden Elkunirsa-Mythos, der nur in der hethitischen Version aus Hattusa überliefert ist, KUB XXXVI 35 I 22–24:

22 [^{D}U-*aš* IN]IM ^{D}*El-ku-ni-ir-ša IŠ-ME na-as IT-TI* ^{D}*A-še-er-tum*

23 [*pa-it*] ^{D}U-*aš A-NA* ^{D}*A-še-er-tum IQ-BI tu-e-el-wa-kán*

24 [DUMU^{MEŠ}-*K*]*A* 77 *ku-e-nu-un* 88 *ku-e-nu-un*

[Der Wettergott] hörte die [Wor]te des Elkunirsa und [ging] zu Ašertu. Der Wettergott sprach zu Ašertu: „Von deinen Söhnen habe ich 77 getötet, habe ich 88 getötet."

Die Einordnung des Rituals der Tunnawiya in die luwische Kultschicht darf, wie an sprachlichen und motivlichen Einzelheiten deutlich wird, somit als sicher gelten. Dadurch wird einmal mehr die Tatsache bestätigt, daß ^{SAL}ŠU.GI-Rituale v.a. mit der luwisch(-hurritisch)en Schicht innerhalb der hethitischen Kultur und Religion zu verbinden sind[35]. Die einzelnen Motive, die in diesem Ritual und z.T. in Ritualen der hurritischen Schicht begegnen, zeigen aber auch, daß viele Einzelheiten über die Herkunft diverser Motive und Themen in „hethitischen" Texten noch weiterer Untersuchung bedürfen, damit es möglich wird, synkretistische Strömungen immer präziser fassen zu können.

[34] KTU 1.5 V 17–21; 1.12 II 48f; vgl. auch den Zahlenspruch 66 / 77 in KTU 1.4 VII 9f. Für die Steigerung 3 / 4 weist das Alte Testament zahlreiche Beispiele auf, vgl. etwa Spr 30,11–13.15f.18f.21ff.29ff oder Am 1,3.6.9.11.13; die daraus resultierende Siebenzahl findet sich ebenfalls häufig im Zusammenhang mit Zeitangaben, wenn am 7. Tag eine Änderung eintritt, vgl. etwa aus Ugarit das Keret-Epos, KTU 1.14 III 2–5. – Im vorliegenden Text ist der Zahlenspruch „dreimal/viermal" auch in IX 34 III 16f gut zu erkennen. Wie der Ertrag eines gepflügten Feldes verdreifacht und vervierfacht wird, so soll auch der rituell behandelte Opfermandant verdreifacht bzw. vervierfacht werden, d.h. es soll ihm immer weiter zunehmender Segen zugesprochen werden.

[35] Vgl. zu dieser bekannten Tatsache Kammenhuber 1965,209 Anm.108 und Kammenhuber 1976,123–127 für Einzelbelege einer ^{SAL}ŠU.GI in luwischer bzw. hurritischer Schicht.

7. GLOSSAR

Hethitische Wörter

-a-	„und"	IX 34 I 21'.II 2. 35.III 24'.IV 21'; KBo XXI 6 Vs.13
-a-	Pers.-Pron.3.	
-aš(-)	N.Sg.c.	IX 34 II 16.III 13'. 42'.46'.[47']; KBo XXI 6 Vs.16; KBo XXV 193:2'
-an(-)	A.Sg.c.	KBo XXI 1 III 12'; IX 34 I [4'.5'.6'].7'.13'. [II 13].III [2'].20'. 26'.30'.31'.32'.33'.36'. 39'.42'.43'.IV 19'. 20'.22'; KBo XXI 6 Vs.[2].12; KBo XXIX 197:5'; 313/w:5'
-at(-)	N.-A.Sg.n.	KBo XXI 1 III 10'; KBo XXI 6 Rs.10'
ahraman n.	(eine Krankheit)	S. 81
a-ah-ra-ma-an	N.-A.Sg.	IX 34 I 22'
ahran	„Unreinheit"	S. 81
a-ah-ra		IX 34 III 22'
a-ah-ra-an		KBo XXIX 197:2'
aiš n.	„Mund, Maul"	
iš-ši-i	D.-L.Sg.	Bo 3193 III 1'
allap(p)ahh-	„(aus)spucken"	
al-la-pa-ah-hi	Prs.Sg.3.	IX 34 III 21'; KBo XXI 6 Rs.11'
al-la-pa-ah	Imp.Sg.2.	IX 34 III 22'.23'; [KBo XXI 6 Vs.18]; Bo 3193 III 4'; 313/w:9'
al-la-p[a-ah]		KBo XXIX 197:3'
[al]-la-pa-ah		Bo 3193 III 3
alwanzatar n.	„Behexung"	
[al-w]a-an-za-tar	N.-A.Sg.	KBo XXI 6 Vs.18
al-w[a-an-za-tar]		313/w:8'
alwanzena- c.	„Zauber"	

al-wa-an-zé-na-aš	G.Sg.	VII 42:4'
NINDA$_{an}$ c.	„warmes Brot"	
NINDA$_{a-a-an}$	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 6.II 12
aniya-	„behandeln"	
a-ni-ya-an-zi	Prs.Pl.3.	KBo XXI 1 II 11
sk-Ableitung		
an-ni-iš-ki-mi	Prs.Sg.1.	[IX 34 II 22]
an-ni-iš-ki-iz-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 I 20'.II 12; KBo XXI 6 Vs.11
an-ni-iš-ki-[*iz-zi*]		IX 34 IV 19'
aniur n.	„Ritual"	
a-ni-u-ra-aš	G.Sg.	KBo XXI 1 IV 3'
anda	„drinnen"	
an-da		KBo XXI 1 II 1.III 3'.IV 2'; IX 34 III 21'.27'.42'; KBo XXI 6 Vs.2; KBo XXV 193: 4'; 313/w:5'
an-da-ma-an-kán		IX 34 III 43'
antuhša- c.	„Mensch"	
an-tu-uh-ša-an	A.Sg.	KBo XXI 6 Vs.12.13
an-t[*u-uh*]*-ši-it*	I.	IX 34 I 15'
anzašši- c.	(Tier)	
a-an-za-aš-[*ši-is*]	N.Sg.	[IX 34 I 15']; IBoT III 99:13'
apa-	„jener"	
a-pí-el	G.Sg.	KBo XXI 6 Rs.9'
a-p[*u-u-uš*]	A.Pl.	KBo XXI 1 III 11'
appizziyaz	„später"	
ap-pí-iz-zi-ya-az		KBo XXI 1 III 8'
arha	„weg, fort"	
ar-ha		KBo XXI 1 III 3'.12'; KBo XXI 6 Vs.16
ariyattalli- c.	„zum Berg gehörig"	S. 67f
a-ri-ya-tal-li-iš	N.-V.Sg.	IX 34 I 11'
[*a-ri-ya*]*-at-ta-al-li-iš*		IBoT III 99:10'
adatar n.	„Essen"	
a-da-an-na-aš	G.Sg.	KBo XXI 1 I 5.II 9
au-/u-	„sehen"	
a-uš-zi	Prs.Sg.3.	[KBo XXI 6 Vs.14]
ú-wa-an-zi	Prs.Pl.3.	[KBo XXI 6 Vs.10]

a-uš-ta	Prt.Sg.3.	IX 34 II 15.III 43'
a-ú-me-en	Prt.Pl.1.	IX 34 III 39'.40'.41'
a-ú-e-er	Prt.Pl.3.	IX 34 III 45'
ú-wa-an-da-an	Ptz.A.Sg.	IX 34 III 34'.38'
LÚ*auši-* c.	„*auši*-Leute"	S. 74f
LÚ *a-ú-ši-ya-⟨wa⟩-aš*	G.Sg.	IX 34 I 33'
LÚ *a-ú-ši-ya-u-wa-aš*		IBoT III 102+:13'
LÚ.MEŠ*a-ú-i-ši-li-ya-aš*	G.Pl.	IX 34 IV 12'
eku-	„trinken"	
a-ku-wa-an-da-aš	Ptz.G.Sg.	IX 34 IV 15
[*a-ku*]*-wa-an-da-aš*		VII 42:2'
sk-Ableitung		
ak-ku-uš-ki-iz-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 I 17'
ep-	„fassen, ergreifen"	
e-ep-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 III [2'].10'; [KBo XXI 6 Vs.15]
[*e-ep*]*-zi*		IX 34 III 7'.14'
e-ep-[*zi*]		KBo XXI 6 Rs.10'
ap-pa-an-zi	Prs.Pl.3.	[IX 34 I 9'].III 20';
[*ap*]*-pa-an-zi*		IBoT III 99:9'
[*e-e*]*p-ta*	Prt.Sg.3.	IX 34 II 16.[III 3']
sk-Ableitung		
ap-pí-iš-ki-iz-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 III 27'; KBo XXI 6 Vs.2
ap-pí-eš-ki-iz-zi		KBo XXV 193:4'
ed-	„essen"	
a-da-an-da-aš	Ptz.G.Sg.	IX 34 II 9.IV 15';
a-da-an-d[*a-aš*]		IBoT III 102+:16'
ešhar n.	„Blut"	
iš-har-ma-kán	N.-A.Sg.	IX 34 II 34
iš-ha-[*ni*]	D.-L.Sg.	IX 34 II 34
iš-ha-na-aš	G.Sg.	[IX 34 II 47]
„Ergativ"		
iš-ha-na-za	N.Sg.c.	IX 34 II 47
haliya-	„niederknien"	
ha-li-y[*a-an-zi*]	Prs.Pl.3.	IX 34 I 2'
[*ha-li*]*-ya-an-zi*		IBoT III 99:3'
hallu-	„tief"	
hal-lu-wa-aš	D.-L.Sg.	IX 34 I 16'
DUG***hanešša-*** c.	„Gefäß"	
DUG*ha-ni-eš-ša-aš*	N.Sg.	KBo XXI 1 I 16

^{DUG}*ha-ni-iš-š[a-aš]*		KBo XXI 1 I 18
^{DUG}*[ha-ni-iš-š]a-aš*		KBo XXI 1 I 17
handai-	„ordnen, vorbereiten"	
ha-an-da-a-mi	Prs.Sg.1.	[IX 34 II 23]
ha-an-da-nu-un	Prt.Sg.1.	[IX 34 II 35]
[ha-an-da]-a-nu-un		Bo 3193 II 6'
ha-an-da-an-za	Ptz.N.Sg.c.	IX 34 II 23.[24].26.27. 28.
[ha]-an-da-za		IX 34 II 29
ha-an-da-an	Ptz.N.-A.Sg.n.	IX 34 II 44
^{LÚ}*hapiri-*	„Hapiri-Leute"	
$^{LÚ.MEŠ}$*ha-pí-ri-ya-aš*	G.Pl.	IX 34 I 34'.[II 8].IV 14'
[$^{LÚ.MEŠ}$*h]a-pí-ri-ya-aš*		IBoT III 102+:15'
$^{LÚ.MEŠ}$*ha-pí-ri-ya-[aš]*		VII 42:1'
happišnant- c.	„Glied, Körperteil"	S. 77f
ha-ap-[pí-iš-na-an]-te-eš	N.Pl.	IX 34 II 36
hapuša- n.	„Penis"	
[ha-a-pu-ú-ša]-kán	N.Sg.	IX 34 II 31
ha-pu-ša-ši	D.-L.Sg.	IX 34 II 31
hari- c.	„Tal"	
ha-ri-ya-aš	D.-L.Pl.	IX 34 I 16'
harganau- n.	„Sohle"	
[har-ga-na-ú]-kán	N.Sg.	IX 34 II 32
har-ga-na-[ú-i]	D.-L.Sg.	IX 34 II 32
har-ga-na-u-wa-aš	G.Sg.	IX 34 II 43
„Ergativ"		
[har]-ga-na-u-wa-an-za	N.Sg.c.	IX 34 II 43
^{NINDA}*harnantašši-* c.	„gesäuertes Brot"	S. 57f
^{NINDA}*har-na-an-ta-aš-ši-iš*	N.Sg.	KBo XXI 1 I 3.II 8
haššarnant- c.	(Attribut zu Getreide)	S. 60f
ha-šar-na-an-ta-aš	G.Sg.	KBo XXI 1 I 14.II 18
haštai- n.	„Knochen"	
ha-aš-ti-ya-aš	G.Sg.	IX 34 I 23'
[ha-aš-ti-y]a-aš		IX 34 II 46
„Ergativ"		
[ha-aš-ti-an-za]	N.Sg.c.	IX 34 II 46
hatalkišna- c.	„Weißdorn"	
^{GIŠ}*ha-tal-kiš-ša-na-aš*	G.Sg.	KBo XXI 1 I 5
^{GIŠ}*ha-t[al-kiš-ša-na-aš]*		KBo XXI 1 II 27
^{GIŠ}*ha-at-tal-kiš-na-[aš]*		KBo XXI 1 II 10

^{GIŠ}*ha-tal-ki-eš-na-*[*aš*]		KBo XXI 2:3'
hatugatar n.	„Schrecken"	
[*ha-t*]*u-ga-tar*	N.-A.Sg.	IX 34 III 6'
ha-du-ga-tar		IX 34 IV 5'
hazzila- c.	(Hohlmaß)	
ha-az-zi-la-aš	G.Sg.	KBo XXI 1 II 14
himma- c.	„Nachahmung"	S. 59
hi-im-ma-aš	G.Sg.	KBo XXI 1 I 11.II 16; KBo XXI 2:8'; Bo 4045:2'
hink-	„überreichen"	
hi-in-kán-zi	Prs.Pl.3.	KBo XXI 1 III 5'
hinkan n.	„Tod"	
hi-in-kán	N.-A.Sg.	IX 34 I 25'
[*hi-in-ká*]*n*		IX 34 IV 1'
huek-/huk-	„beschwören"	
sk-Ableitung		
hu-uk-ki-iš-ki-iz-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 III 11'.32'; KBo XXI 6 Vs.3.[17]; KBo XXV 193:5'
[*hu*]*-uk-ki-iš-ki-iz-zi-ma*		IX 34 III 18'
hu-uk-ki-eš-[*ki-iz-zi*]		IX 34 I 10'
[*hu-uk*]*-ki-eš-ki-iz-zi*		Bo 3193 III 9'
hu-uk-ki-iš-ki-u-wa-an	Inf.	IX 34 III 7'
huhhurti- c.	„Kehle"	S. 98
hu-uh-hu-ur-ti	D.-L.Sg.	KBo XXI 6 Rs.9'
huittiya-	„ziehen"	
hu-it-ti-y[*a-nu-un*]	Prt.Sg.1.	IX 34 III 3'
hu-it-ti-ya-nu-[*un*]		IX 34 III 4'
hu-it-ti-nu-[*un*]		IX 34 III 5'
hukmai- n.	„Beschwörung"	
hu-uk-ma-i	N.-A.Sg.	IX 34 III 6'
hullanzatar n.	„Kampf"	
hu-ul-la-an-za-tar	N.-A.Sg.	IX 34 IV 4';
[*hu-ul-la*]*-an-za-tar*		IX 34 I 28'
[*hu*]*-ul-la-an-za-tar*		IBoT III 102+:5'
hu-ul-la-an-zi-eš-ni	D.-L.Sg.	IX 34 II 18
hultaramman n.	(eine Krankheit)	S. 69
hu-u-ul-ta-ra-am-ma-an	N.-A.Sg.	IX 34 I 21'
humant-	„jeder, ganz"	

hu-u-ma-an	N.-A.Sg.n.	KBo XXI 1 II 25
hu-u-m[a-an]		KBo XXI 1 I 19
hu-u-ma-an-da-aš	G.Sg.c.	IX 34 IV 17'
huntariyammant- c.	„grunzend"	
hu-un-t[ar-r]i-am-ma-za	N.Sg.	IX 34 II 48
huppar n.	„Terrine"	S. 63
^{DUG}*hu-u-up-pár*	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 II 21.22
hupparti- c.	„Becken"	S. 76
hu-up-pár-ti-iš	N.Sg.	IX 34 II 42
hu-up-pár-ti	D.-L.Sg.	[IX 34 II 43]
hupparatiyati- c.	„Becken"	S. 76
^{UZU}*hu-up-pa-ra-ti-ya-⟨ti⟩-iš*	N.Sg.	IX 34 II 29
^{UZU}*hu-up-pa-ra-ti-ya-ti*	D.-L.Sg.	[IX 34 II 30]
huwai-/huya-	„laufen"	
hu-i-ya-an-za	Ptz.N.Sg.c.	IX 34 I 19'
hu-i-ya-an-te-eš	Ptz.N.Pl.c.	IX 34 III 29'
hu-u-i-ya-an-te-eš		Bo 3193 III 11'
iya-	„machen, tun"	
i-ya-mi	Prs.Sg.1.	KBo XXI 1 I 6
i-ya-an-zi	Prs.Pl.3.	KBo XXI 1 III 12'
iya-	„gehen"	
i-ya-an-da-an	Ptz.A.Sg.c.	IX 34 III 34'
[i]-ya-an-ta-an		Bo 3193 III 15'
iyannai-	„schreiten"	
i-ya-an-ni-ya-an	Ptz.N.-A.Sg.n.	IX 34 III 37'
impan n.	„Last"	
i[m-pa-an]	N.-A.Sg.	IX 34 I 22'
inan n.	„Krankheit"	
i-na-an	N.-A.Sg.	IX 34 II 37
i-na-na-aš	G.Sg.	IX 34 III 30'
innarawant-	„kräftig"	
in-na-ra-u-wa-an-te-et	I.	[IX 34 II 17]
innarawatar n.	„Rüstigkeit"	
[in]-na-ra-u-wa-tar	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 III 16'
inera- c.	„Augenbraue"	
i-ni-ra-an	A.Sg.	IX 34 III 40'
[i]-ni-ra-za-wa-ra-aš	Abl.	IX 34 III 46'
irhai-	„reihum abfertigen"	
ir-ha-iz-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 III 8'.12'.19'
iššalli- n.	„Speichel"	

iš-ša-al-l[*i*	N.-A.Sg. (?)	KBo XXI 6 Rs.5'
iššana- c.	„Teig"	
iš-ša-na-aš	G.Sg.	IX 34 III 24'
[*iš-ša-n*]*a-aš*		Bo 3193 III 5'
iš-ša-na-aš-ma-aš-ši-kán		Bo 3193 III 7'
e-eš-ša-na-aš-ma-an-ši-iš-ša-an		IX 34 III 26'
išharnuwant-	„blutrot"	
[*iš-har*]*-nu-wa-an-da-an*	A.Sg.c.	IX 34 IV 2'
išharwant-	„blutrot"	
iš-har-wa-an-da-an	A.Sg.c.	IX 34 I 26'
[*iš-har-wa*]*-an-ta-an*		IBoT III 102+:3'
^{UZU}***išhuna-*** c.	„Oberarm"	S. 76
^{UZU}*iš-hu-na-aš-ma-kán*	N.Sg.	IX 34 II 25
[*iš-hu-u-na-u-wa-aš*]	G.Sg.	IX 34 II 40
iš-hu-na-wa-[*aš*]		Bo 3193 II 11'
^{UZU}*iš-hu-ni*	D.-L.Sg.	[IX 34 II 26]
„Ergativ"		
[*iš-hu-na-u-wa-an-za*]	N.Sg.	IX 34 II 40
išk-	„salben"	
iš-ki-it	Prt.Sg.3.	IX 34 III 44'
iškiš n.	„Rücken"	
iš-ki-ša-aš	G.Sg.	IX 34 III 10'
^{DUG}***išpanduwa-*** c.	„Libationsgefäß"	
^{DUG}*iš-pa-an-du-wa-aš*	A.Pl. (?)	KBo XXI 1 II 5
ištamaš-	„hören"	
iš-ta-ma-aš-ša-an-zi	Prs.Pl.3.	KBo XXI 6 Vs.11
ištap-	„verschließen"	
iš-tap-pí-ir	Prt.Pl.3.	KBo XXI 6 Vs.5; KBo XXV 193:7'
idalu-	„böse"	
i-da-[*a-lu-us*]	N.Sg.c.	KBo XXI 6 Vs.[6].13
i-da-a-lu	N.-A.Sg.n.	KBo XXI 6 Rs.5'.6'.
i-da-a-[*lu*(-)		KBo XXI 6 Rs.8'
i-da-lu-uš	A.Pl.c.	IBoT III 102+:6'
i-da-la-mu-[*uš*]		IBoT III 102+:5'
ka-	„dieser"	
ka-a-aš	N.Sg.c.	IX 34 I 15'.16'.18'.19'
[*ka*]*-a-aš*		IBoT III 99:13'
ku-u-un	A.Sg.c.	IX 34 II 22
ku-u-un-na-wa		IX 34 III 17'; KBo XXI 6 Vs.13; 313/w:2'

ki-i	N.-A.Sg.n.	KBo XXI 1 I 2; [IX 34 III 6']
ki-i-ma-kán		KBo XXI 6 Rs.7'
ki-e-da-ni	D.-L.Sg.	KBo XXI 6 Vs.4; KBo XXV 193:6'
[ki]-e-da-ni		KBo XXI 6 Vs.5; KBo XXV 193:7'
ki-e-d[a-ni]		313/w:12'
ki-e-el	G.Sg.	IX 34 II 37
ki-e	N.Pl.	KBo XXI 6 Vs.10; 313/w:14'
ki-e-ma		KBo XXI 6 Vs.10.11; KBo XXV 193:12'
UZU*kalulupa-* c.	„Finger, Zehe"	
UZU*ka-lu-lu-pa-aš*	N.Sg.	IX 34 II 40
UZU*ka-lu-lu-pí*	D.-L.Sg.	IX 34 II 40
ka-lu-lu-pí-eš	N.Pl.	IX 34 II 44
-kan	(enkl. Partikel)	
-kán		KBo XXI 1 I 2.II 1. III 7'.9'.IV 5'; IX 34 I [8'].13'.II [13].14. 23.[24].25.26.[27].28. 29.30.31.32.33.34.[38. 39.41.42].III [3'.4']. 5'.10'.20'.28'.31'.32'. 42'.43'.45'.IV 19'. 20'.21'.22'.24'; KBo XXI 6 Vs.2.12.15.16. Rs.3'.4'.7'.12'; KBo XXIX 197:5'; 313/w: 4'.[13']
DUG*kankur* n.	„Weingefäß"	S. 63
DUG*ga-an-gur*	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 II 4
karaš n.	„*karš*-Weizen"	S. 60
kar-aš	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 14.II 19;
ka[r-aš]		KBo XXI 2:10'
karp-	„heben, wegtragen"	
kar-ap-du	Imp.Sg.3.	IX 34 II 38
karpi- c.	„Zorn"	
kar-pí-iš	N.Sg.	KBo XXI 6 Vs.7.14
kar-p[í-iš]		313/w:3'
kar-pí-in	A.Sg.	IX 34 II 2.III

		22'.IV 8'; KBo XXI 6 Vs.18; IBoT III 102+: 7'; Bo 3193 III 3'; 313/w:8'
[ka]r-pí-in		IX 34 I 8'
karpiya-	„zürnen"	S. 83
kar-pí-ya-at-ta	Prt.Sg.3.	IX 34 III 35'
kar-pí-ya-[at-ta]		Bo 3193 III 16'
karš-	„abschneiden"	S. 85
kar-ši	Imp.Sg.2.	IX 34 III 46'.47'
karšikarši- c.	„Fett"	S. 84
[ka]r-ši-kar-ši-ya-za	Abl.	IX 34 III 44'
kaša	„siehe"	
ka-a-aš		KBo XXI 1 II 11
ka-a-ša		[IX 34 II 35]
ka-a-aš-ma		IX 34 I 15'
ka-a-ša-wa		KBo XXI 1 III 14'; IX 34 II 13
katta	„herab, hinab"	
kat-ta		[IX 34 III 4']; KBo XXV 193:2'
[kat-ta-a]n		IX 34 III 4'
ginu- n./c.	„Knie"	
gi-nu-un	A.Sg.	IX 34 III 37'
ki-nu-un		IX 34 III 34'
kinun	„jetzt"	
ki-nu-na		[IX 34 II 35]
[ki]-nu-na-kán		IX 34 IV 21'
ki-nu-na-an		IX 34 I 7'.[II 22]
kiššan	„folgendermaßen"	
ki-iš-ša-an		[IX 34 I 9']; KBo XXI 6 Vs.3.; Bo 3193 III 2'; KBo XXV 193:5'; 313/w: 12'
ki-[iš-ša-an]		IBoT III 99:9'
ki-iš-š[a-an]		KBo XXI 6 Vs.17; 313/w: 7'
kiš-ša-an		KBo XXI 1 III 13'
kiš-an		IX 34 III [2'].15'.21'. 27'
kišt-	„erlöschen"	

ki-iš-ta-ru	Imp.Sg.3.Med.	KBo XXI 6 Rs.8'
kuiš/kuit	„wer, was"	
[*ku*]-*iš-ma-an-kán*	N.Sg.c.	IX 34 IV 20'
ku-in	A.Sg.c.	IX 34 I 20'.II 12.III 32'.IV 19'; [KBo XXI 6 Vs.11]
ku-it	N.-A.Sg.n.	IX 34 II [14.1]6.
ku-it-ta		KBo XXI 1 I 20
ku-iš-ša-an	N.Pl.c. (?)	IX 34 III 30'
ku-e-eš-wa-[*ra-an*]	N.Pl.c.	IX 34 I [5'].6'
[*ku-e-e*]*š-wa-ra-an*		IBoT III 99:6'
ku-e-ša-an-kán		IX 34 III 31'
ku-i-e-eš-wa-[		IBoT III 99:6'
kuiški/kuitki	„irgendwer, irgendwas"	
ku-iš-ki	N.Sg.c.	IX 34 II 20.21
ku-it-ki	N.-A.Sg.n.	IX 34 II 15.[16].17
[*ku*]-*it-ki*		IX 34 II 14
URUDU*kukkulla-* c.	„*kukkulla*-Gefäß"	S. 62
URUDU*ku-ku-li-e-eš*	N.Pl.	KBo XXI 1 I 29
kuwalayant- c.	„Schmuckanhänger (?)"	S. 96
ku-wa-la-ya-an-ti-uš-k[*án*	A.Pl.	313/w:13'
kuwapi	„wo"	
ku-wa-pí-wa-ra-an		IX 34 III 36'
kuwapikki	„irgendwo"	
ku-wa-pí-ik-[*ki*]		KBo XXI 6 Vs.14
la-	„lösen"	S. 82
la-i-iš-wa	Prt.Sg.2.	IX 34 III 29'
lahlahhinu-	„Schwierigkeiten bereiten"	
la-ah-la-ah-hi-nu-e-er	Prt.Pl.3.	IX 34 III 31'
lala- c.	„Zunge"	
la-a-la-aš	N.Sg. (?)	IX 34 III 30'
laplipa-/laplappa- c.	„Wimper"	S. 84
la-ap-li-pa-an-za-an	A.Sg.	IX 34 III 40'
la-ap-la-pa-za-wa-ra-aš	Abl.	IX 34 III 46'
le	„nicht"	
li-e		KBo XXI 6 Vs.14
limma- c.	(Getränk)	S. 61
li-im-ma-aš	N.Sg.	Bo 4045:8'
[*li-im*]-*ma-aš*		KBo XXI 1 I 18
[*li-i*]*m-ma-aš*		KBo XXI 1 II 22

lingai- c.	„Meineid"	
li-in-ki-ya-aš	G.Sg.	IX 34 II 6
li-in-[ga-in]	A.Sg.	IX 34 I 27'
[li-i]n-ga-in		IX 34 IV 4'
^{LÚ}*lulahi-* c.	„Lulahi-Leute"	
$^{\text{LÚ.MEŠ}}$*lu-la-hi-ya-aš*	G.Pl.	IX 34 I 34'.II 7.IV 13'; [IBoT III 102+:14']
-ma	„aber"	
-ma		IX 34 I [4'].13'.15'. 24'.II 23.[24].25.26. 28.29.34.[39.41.42].III 5'.18'.24'.26'.43'. 45'.IV 20'; KBo XXI 6 Vs.1.3.6.10.11.Rs.2'. 7'; IBoT III 99:5'. 11'; Bo 3193 III 8'; KBo XXV 193:12'; KBo XXIX 197:6'; 313/w: 7'.10'
mahhan	„wie"	
ma-ah-ha-[an]		KBo XXI 6 Rs.7'
[m]a-ah-ha-an-ma-aš-ša-an		KBo XXI 6 Vs.6
man	„wenn"	
ma-a-an		KBo XXI 1 I 25.II 24
ma-a-an-kán		IX 34 IV 24'; KBo XXI 6 Rs.12'
ma-an-kán		KBo XXI 1 I 2.IV 5'
maninkuwant-	„kurz"	
ma-ni-in-ku-wa-an-za	N.Sg.c.	KBo XXI 6 Vs.7.[13]; KBo XXV 193:9'
ma-ni-in-ku-wa-an-da-an	A.Sg.c.	IX 34 I 29'.IV 7'; IBoT III 102+:7'
ma-ni-in-ku-wa-an-[da-an]		IX 34 II 1
^{NINDA}*mari-* c.	„lanzenförmiges Brot"	
^{NINDA}*ma-ri-e-eš*	N.Pl.	KBo XXI 1 I 8.10
^{NINDA}*ma-a-ri-e-eš*		KBo XXI 1 II 14.15
^{NINDA}*ma-ri-i-iš*		KBo XXI 2:7'
^{NINDA}*ma-ri-i-e-eš*		Bo 4045:1'
mariš n.	„Tabuiertes"	S. 96
ma-a-ri-iš(-)	N.-A.Sg.	KBo XXI 6 Rs.6'
markištai-	„dahinschwinden"	

[*mar-ki*]-*iš-da-u-wa-aš*	G.Sg.	IX 34 I 25'.[IV 1']
marnuwan(*t*)- n.	(Biersorte)	
mar-nu-an	N.-A.Sg.	Bo 4045:7'
^{UZU}*meli-* n.	„Hals"	S. 70
^{UZU}*me-i-li-ya-aš*	G.Sg.	[IX 34 I 26'.IV 3']
melitešš-	„süß werden, sein"	S. 84
me-li-te-iš-ta	Prt.Sg.3.	IX 34 III 42'
memai-	„sprechen"	
me-ma-i	Prs.Sg.3.	KBo XXI 1 III 13'; IX 34 III 21'; Bo 3193 III 2'; KBo XXIX 197:2'
me-mi-iš-ta	Prt.Sg.3.	IX 34 II 19
sk-Ableitung		
me-mi-iš-ki-iz-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 III 27'
memal n.	„Grütze"	
me-ma-al	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 7
me-ma-[*al*]		KBo XXI 1 II 13
^{NINDA}*me-ma-al-la-aš*		KBo XXI 1 I 7.II 13
miluli- n.	„Weichteile"	S. 70
me-lu-[*li-ya-aš*]	G.Sg.	IX 34 I 23'
mutai-	„beseitigen, entfernen"	
mu-ta-iz-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 IV 3'
mu-ta-id-du	Imp.Sg.3.	IX 34 IV 7'.9'
mu-da-id-du		IX 34 IV 17'
nai-	„sich wenden"	
[*ne-ya*]-*ri*	Prs.Sg.3.Med.	IX 34 III 1'
ne-[*ya-ru*]	Imp.Sg.3.Med.	KBo XXI 6 Vs.8
ne-ya-[*ru*]		KBo XXV 193:10'
nakki-	„schwer(wiegend)"	S. 72
[*na-ak-k*]*i-u-e-eš*	A.Pl.c.	IX 34 I 26'.[IV 2']
namma	„ferner"	
nam-ma		KBo XXI 1 III 9'; IX 34 III 6'; [KBo XXI 6 Vs.16]; 313/w:6'
na[*m-ma*]		KBo XXI 1 III 2'
nam-ma-an-ši		IX 34 III 20'
nannai-	„marschieren"	
na-an-ni-iš-ta	Prt.Sg.3.	IX 34 II 13
nepiš n.	„Himmel"	
ne-pí-iš-ma	L.Sg.	IX 34 I 12'
[*ne-pí*]-*is-ma*		IBoT III 99:11'

nu	„nun"	
na-an		KBo XXI 1 III 12'; 313/w:5'
na-an-kán		IX 34 [II 13].III 32'. IV 19'.22'; KBo XXI 6 Vs.12
[*na-an*]-*ša-an*		IX 34 III 2'
na-an-ši-ya-aš-kán		IX 34 III 42'
[*na-an*]-*ši-kán*		KBo XXI 6 Vs.2
na-an-ši-kán		KBo XXIX 197:5'
na-aš		KBo XXV 193:2'
na-aš-ši-kán		KBo XXI 6 Vs.16
na-aš-ma		IX 34 II [14].15.[16]
na-aš-ma-aš-ša-an		IX 34 II 16
na-aš-ma-aš-ši-kán		IX 34 II 14
na-aš-za		IX 34 III 13'
na-at-ša-an		KBo XXI 1 III 10'
na-at-ši		KBo XXI 6 Rs.10'
nu		KBo XXI 1 I 2.24.II 3.11.29.30; IX 34 I [2'].20'.[II 12].III [2'].7'.[8'].15'.25'. 32'.35'.[IV 19'; KBo XXI 6 Vs.11]; KBo XXI 2:5'; IBoT III 99:3'; 313/w:14'
nu-kán		KBo XXI 1 II 1
nu-uš-ša-an		IX 34 III 14'
nu-uš-ši-kán		IX 34 III [3'.4'].5'. 10'.20'; KBo XXI 6 Vs.15; 313/w:4'
nu-uš-ma-aš		KBo XXI 1 III 15'
nu-uš-ma-aš-ša-an		IX 34 III 43'
nu-uš-ma-aš-an-kán		IX 34 I 13'
nu-wa-ra-[*an*]		[IX 34 I 4']; IBoT III 99:5'
nu-za		KBo XXI 1 II 33; IX 34 III 6'
pahhur n.	„Feuer"	
pa-ah-hur	N.-A.Sg.	[IX 34 I 27']; KBo XXI 6 Rs.7'
[*pa-ah*]-*hur*		IX 34 IV 3'; IBoT III 102+:4'

pai-	„gehen"	
pa-a-i-wa-ni-wa-ra-an	Prs.Pl.1.	IX 34 III 33'
pakkušš-	„zerstampfen"	
pa-ak-ku-uš-ša-wa-an	Ptz.N.-A.Sg.n.	KBo XXI 1 I 15
panku-	„gesamt, Gesamtheit"	
pa-an-ga-u-wa-aš	G.Sg.	IX 34 I 30'.III 23'.IV 8'.13'; IBoT III 102:8'
pa-an-[ga-u-wa-aš]		KBo XXI 6 Vs.7
[pa-an-g]a-u-wa-aš		IBoT III 102:14'
pa-an-ku-uš-ša		IX 34 II 2
papratar n.	„Unreinheit"	
pa-ap-ra-tar	N.-A.Sg.	IX 34 I 27'.[IV 4']; IBoT III 102+:4'
[pa-ap-r]i-eš-ni	D.-L.Sg.	IX 34 II 18
para	„hin, weg"	
pa-ra-a		IX 34 III 20'; KBo XXI 6 Rs.10'; KBo XXIX 197:1'
[pa-r]a-a		KBo XXI 1 III 6'
para- c.	„Atem, Luft"	
pa-ra-a-an	A.Sg.	KBo XXI 6 Vs.[4].5; KBo XXV 193:7'
parranda	„darüberhinaus"	
pár-ra-an-da		IX 34 II 19
parhuena- c.	(Getreidesorte)	S. 61
pár-hu-e-na-aš	N.Sg.	KBo XXI 1 I 15.[II 19]; Bo 4045:5'
-pat	(Partikel der Identifikation)	
-pát		IX 34 III 11'.12'.18'
peda-	„hinschaffen"	
pé-e-da-ú	Imp.Sg.3.	KBo XXI 6 Vs.9; KBo XXV 193:11'
piya-	„schicken, senden"	
pí-i-e-it	Prt.Sg.3.	IX 34 III 36'
piran	„vor, voran"	
pí-ra-an		IX 34 III 29'.43'
[pí]-ra-an		Bo 3193 III 11'
putiš n.	(Maß)	
pu-u-ti-iš	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 31
šalli-	„groß"	
šal-li-iš-wa-kán	N.-V.Sg.c.	IX 34 III 28'

-šan	(Ortspartikel)	
-ša-an		KBo XXI 1 III 10'; IX 34 I 22'.II 16.35.45.III 2'.26'; KBo XXI 6 Vs.6
šanh-	„suchen"	
sk-Ableitung		
ša-an-hi-eš-ki-u-e-ni	Prs.Pl.1.	IX 34 III 33'
šara	„hinauf, heraus"	
[*ša-ra*]-*a*		IX 34 III 3'
LÚ*šarikuwa-* c.	„Šarikuwa-Leute"	
[LÚ.MEŠ*ša-ri-ku-wa*]-*i-in*		IX 34 II 11.IV 17';
LÚ.MEŠ*ša-ri-ku-wa-in*		VII 42:3'
šarkiwali- c.	„Krankheitsdämon"	S. 70–72
šar-ki-[*wa-li-i-e-eš*]	A.Pl.	IX 34 I 25'
šar-ki-wa-li-i-e-eš		IBoT III 102+:2'
D*šar-ki-u-wa-li-ya-aš*		IX 34 IV 1'
šatar n.	„Zorn"	S. 72f
ša-a-tar	N.-A.Sg.	IX 34 I 27'.IV 3'; IBoT III 102+:4'
šena- c.	„Figur"	
še-nu-uš	A.Pl.	KBo XXIX 197:1'
NINDA*šena-* c.	„Gebildbrot"	
NINDA*še-e-nu-uš*	N.-A.Pl.	KBo XXI 1 I 8.9.II [13].15; KBo XXI 2:5'
šeppit n.	(Getreidesorte)	
še-ep-pí-it	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 12.15; KBo XXI 2:9'
[*še-ep-pí*]-*it*		KBo XXI 1 II 16
šer	„oben, oberhalb"	
še-er		KBo XXI 1 I 33.III 9'; IX 34 I 9'.12'. III [2'].10'.14'; KBo XXI 6 Vs.[15].16; IBoT III 99:11'
šeš-	„liegen, sich legen"	
še-iš-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 III 9'
še-eš-zi		IX 34 III 13'
-ši	enkl.Pers.-Pron.3. D.Sg.	IX 34 II 14.35.III [3'.4'].5'.10'.20'.26'. 42'; KBo XXI 6 Vs.2.

		15.16.Rs.10': Bo 3193 III 7'; KBo XXIX 197: 5'; 313/w:4'
šipant-	„opfern"	S. 65
ši-pa-an-ti	Prs.Sg.3.	KBo XXI 1 III 9'
ši-pa-an-ta-an-zi	Inf.	KBo XXI 1 III 7'
šiu- c.	„Gott"	
ši-wa-an-ni-eš	N.Pl.	IX 34 III 46'
-šmaš	enkl.Pers.-Pron.3. D.Pl.	KBo XXI 1 III 15'; IX 34 I 8'.13'.III 43'
šunna-	„füllen"	
šu-un-na-an-zi	Prs.Pl.3.	KBo XXI 1 II 6
da-	„nehmen"	
da-ah-hi	Prs.Sg.1.	KBo XXI 1 I 2; [IX 34 IV 21']
da-a-i	Prs.Sg.3.	KBo XXI 1 IV 6; IX 34 III 7'.IV 25'; KBo XXI 6 Vs.1.Rs.13; KBo XXV 193:3'; KBo XXIX 197:5'
ta-at-te-ni	Prs.Pl.2.	IX 34 III 36'
[*t*]*a-a*[*t-te-ni*]		Bo 3193 III 17'
da-a-aš	Prt.Sg.3.	IX 34 III 6'
da-a-ir	Prt.Pl.3.	313/w:14'
dai-	„setzen, legen"	
te-eh-hi	Prs.Sg.1.	IX 34 IV 22'
da-a-i	Prs.Sg.3.	KBo XXI 1 III 11'; KBo XXV 193:2'; KBo XXIX 197:4'
da-a-iš	Prt.Sg.3.	IX 34 IV 20'; VII 42:6'
takšan n.	„Mitte"	
ták-ša-ni	D.-L.Sg.	IX 34 III 29'
takšatar n.	„Gemeinschaft (?)"	
ták-ša-[		KBo XXI 6 Vs.9; KBo XXV 193:11'
damaš-	„bedrücken"	
da-ma-[*aš-šir*]	Prt.Pl.3.	KBo XXI 6 Vs.5
dammetarwant-	„kraftstrotzend"	
ta-me-tar-wa-an-za	N.-V.Sg.c.	KBo XXI 6 Vs.4.; KBo XXV 193:6'
tangarant-	„nüchtern"	
[*ta-an-ga-r*]*a-an-da-aš*	G.Sg.	IX 34 II 10

t[a-a]n-ga-ra-an-ta-aš		IX 34 IV 16'
dankunu-	„schwarz färben"	
sk-Ableitung		
ta-an-ku-nu-[uš-ki-ir]	Prt.Pl.3.	IX 34 I 5'
da-an-ku-nu-uš-ki-ir		[IX 34 I 7']
da-an-ku-nu-uš-ki-[		IBoT III 99:7'
taparamman n.	„Regierung"	S. 83f
ta-pa-ra-am-ma	N.-A.Pl.	IX 34 III 39'
tapašša- c.	„Fieber"	
ta-pa-aš-ša-an	A.Sg.	IX 34 I 29'.II 1
da-pa-aš-ša-an		IBoT III 102+:6'
tarh-	„überwinden"	
tar-ah-ta	Prt.Sg.3.	IX 34 I 21'.24'
tarna- c.	(Gewichtsmaß)	S. 58f
tar-na-aš	G.Sg.	KBo XXI 1 I 7.9.10.II 7.8.9.10.12.13.[15]
tar(š)na- c.	„Kehle"	S. 69
tar-na-aš	N.Sg.	IX 34 II 38
tar-na-aš-ma-kán		IX 34 II 23
tar-na-aš-ša	G.Sg.	IX 34 II 38
tar-na-aš-ša-an		IX 34 I 22'
tar-aš-na-aš		Bo 3193 II 9'
tar-ni	D.-L.Sg.	IX 34 II 24
tarru	„ausgebreitet, weit"	S. 80.91f
tar-ra-u-wa	N.-A.Pl.n.	IX 34 III 9'
tar-ru-u		KBo XXI 6 Vs.4.5; KBo XXIX 197:8'
tar-ru		KBo XXV 193:6'.7'
taššiyaman n.	„Bedrückung"	S. 69f
ta-aš-ši-ya-ma-an	N.-A.Sg.	IX 34 I 23'
tašku- c.	„Hode"	S. 77
UZU*ta-aš-ku-uš-kán*	N.Sg.	IX 34 II 30
UZU*ta-aš-ku-wa-ya*	D.-L.Sg.	IX 34 II 30
dašuwant-	„blind"	
da-šu-wa-an-te-eš	N.-A.Pl.c.	KBo XXI 6 Vs.10
tawal n.	(Biersorte)	S. 61f
ta-u-wa-al	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 17
ta-a-u-wa-al		KBo XXI 1 II 21
ta-wa-al-az	Abl.	KBo XXI 1 II 6
te-	„sprechen, sagen"	
te-ez-zi	Prs.Sg.3.	IX 34 [I 20'.II 13.III

		2'].32'.IV 19'; KBo XXI 6 Vs.12; Bo 3193 III 14'; VII 42:5'
te-zi		IX 34 III 15'
tekan n.	„Erde"	
ták-na-aš	G.Sg.	KBo XXI 1 III 1'
ták-na-a-aš		KBo XXI 1 III 5'.8'.11'
ták-na-a-[*aš*]		KBo XXI 1 III 13'
ták-na-a-az	Abl.	KBo XXI 1 I 2.IV 6'; KBo XXI 6 Rs.13'
ták-[*na-a-az*]		KBo XXI 1 III 15'
ták-na-az		IX 34 IV 25'
ták-ni-i	D.-L.Sg.	[IX 34 I 12']
ták-ni(-)		IBoT III 99:11'
terippi-	„gepflügt"	
te-ri-ip-pí-wa	N.-A.Sg.n.	IX 34 III 16'
tiya-	„hintreten"	
ti-ya-at	Prt.Sg.3.	IX 34 II 17
titiyal(*i*)-	„ ? "	S. 68
ti-ti-ya-li-in	A.Sg.c.	IX 34 I 14'
^{DUG}*tuhgapiša-*	(Gefäß)	
^{DUG}*túh-ga-pí-ša*	A.Pl. (?)	KBo XXI 1 II 5
tuliya- c.	„Ratsversammlung"	
tu-li-ya-aš	G.Sg.	IX 34 I 33'.IV 12'; IBoT III 102+:13'
duddumiyant-	„taub"	S. 95
du-ud-du-m[*i-ya-an-te-eš*]	N.-A.Pl.c.	KBo XXI 6 Vs.10
du-ud-du-[*mi-ya-an-te-eš*]		KBo XXV 193:12'
tuwa	„fern"	
tu-u-wa		IX 34 III 26'
unniya-	„hintreiben"	
u-un-ni-ya-an-zi	Prs.Pl.3.	KBo XXI 1 III 6'
u-un-ni-eš	Prt.Sg.2.	IX 34 III 28'; Bo 3193 III 10'
uppa-	„herbeibringen"	
up-pa-a-aš	Prt.Sg.3.	IX 34 I 17'
uda-	„herbeibringen"	
ú-da-an-zi	Prs.Pl.3.	IX 34 III 25'
ú-da-aš	Prt.Sg.3.	IX 34 II 14
ú-te-er	Prt.Pl.3.	IX 34 I [3'].4'; IBoT III 99:4'

ú-te-er-m[a]		KBo XXI 6 Rs.2'
ú-tir		[IX 34 I 4']; IBoT III 99:5'
uwa-	„kommen"	
ú-iz-zi	Prs.Sg.3.	KBo XXI 1 III 7'; IX 34 III 13'
[ú]-iz-zi-ma-wa		IX 34 III 9'
ú-wa-an-zi	Prs.Pl.3.	KBo XXI 1 III 2'
-wa(r)-	(Part. der direkten Rede)	
-wa		KBo XXI 1 III 14'. IX 34 I 3'.[4'].II 13.III 16'.17'.28'.29'; KBo XXI 6 Vs.13.Rs.3'; IBoT III 99:4'.5'; 313/w:2'
-war-		IX 34 I [4'.5'].6'.21'. III 33'.36'.46'.[47']; IBoT III 99:6'
wahnu-	„schwenken"	
wa-ah-nu-uz-zi	Prs.Sg.3.	[KBo XXI 6 Vs.16]; 313/w:6'
sk-Ableitung		
wa-ah-nu-uš-kán-zi	Prs.Pl.3.	IX 34 III 26'
wahran n.	„Unheil"	S. 81
wa-ah-ra-an	N.-A.Sg.	IX 34 III 22'
NINDA*wakiššar* n.	„Brotbissen (?)"	
NINDA*wa-ki-iš-šar*	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 4
NINDA*wa-ki-[eš-šar]*		KBo XXI 2:2'
wakšur n.	(Maß, Gefäß)	
wa-ak-šur	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 30
walhi- n.	(Biersorte)	
wa-al-hi	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 I 17.[II 21]
wa-al-ah-hi-ya-az	Abl.	KBo XXI 1 II 6
walhiššar n.	„Schlag"	
wa-[al-hi-eš-šar]	N.-A.Sg.	IX 34 I 24'
[wa-al-h]i-eš-šar		IBoT III 102+:1'
watar n.	„Wasser"	
wa-a-tar	N.-A.Sg.	IX 34 I 17'
GIŠ*wawarkima-* c.	„Drehzapfen"	S. 91
[GIŠ*wa-w]a-ar-ki-ma-aš*	N.Sg.	KBo XXI 6 Vs.4
[GIŠ]*wa-wa-ar-ki-ma-an*	A.Sg.	KBo XXI 6 Vs.1; KBo XXV

		193:3'
wa-wa-ar-ki-[ma-an]		KBo XXI 6 Vs.15; KBo
wa-wa-ar-ki-ma-an		313/w:4'
GIŠ*wa-wa-ar-ki-mi*	D.-L.Sg.	KBo XXI 6 Vs.6
wa-wa-ar-ki-mi		KBo XXV 193:8'
weh-	„sich drehen"	S. 93
ú-e-[eh-zi]	Prs.Sg.3.	KBo XXI 6 Vs.6
ú-e-eh-zi		KBo XXV 193:8'
weritenu-	„in Angst versetzen"	
ú-e-ri-te-nu-ir	Prt.Pl.3.	IX 34 III 30'
ú-e-ri-ta-nu-ir		Bo 3193 III 12'
wešiya-	„weiden"	
ú-e-ši-ya-at-ta-ri	Prs.Sg.3.Med.	IX 34 I 17'
wewakk-	„fordern"	
ú-e-wa-kán-zi	Prs.Pl.3.	IX 34 II 37
[ú]-e-wa-ak-kán-zi		Bo 3193 II 8'
witrišša n.	(eine Krankheit)	S. 70
ú-it-ri-iš-ša	N.-A.Sg.	[IX 34 I 23']
-z	(Part.der Reflexivität)	
-z		KBo XXI 6 Vs.1; 313/w:10'
-za		KBo XXI 1 II 33; IX 34 I 21'.24'.III 9'.13'
zamniya-	„schädigend"	S. 93–95
za-am-ni-ya-an	A.Sg.c.	KBo XXI 6 Vs.9
zanu-	„kochen"	
za-nu-wa-an-zi	Prs.Pl.3.	KBo XXI 1 III 10'
zinail- n.	(Getreidesorte)	S. 66
unsichere Zugehörigkeit:		
[zi]-i-nu-il	N.-A.Sg.	KBo XXI 1 IV 2'

Sumerogramme

A	„Wasser"	KBo XXI 1 II 2
A.ŠÀ	„Feld"	IX 34 III 16'
SALAMA.DINGIR*LIM*	„Gottesmutter"	IX 34 I 32'.II 5.IV 10'; IBoT III 102+: 11'
ARÀH	„Speicher"	KBo XXI 1 II 31.32
ARÀH-*ni-kán*	D.-L.Sg.	KBo XXI 1 III 9'
BABBAR	„weiß"	KBo XXI 1 I 26.32

BABBAR-*wa*		IX 34 I 3'
BÁN	(Maßeinheit)	Bo 4045:3'
BAPPIR	„Bierwürze"	KBo XXI 1 I 13.II 17; Bo 4045:3'
BULÙG	„Malz"	KBo XXI 1 [I 12].II 17; KBo XXI 2:9'; Bo 4045:3'
^{DUG}BUR.ZI	„Opferschale"	KBo XXI 1 II 3
DINGIR	„Gott"	
DINGIR^{LIM}-*iš*	N.Sg.	IX 34 III 28'
DINGIR^{MEŠ}	Pl.	IX 34 III 22'
DINGIR^{MEŠ}-*aš*	G.Pl.	IX 34 [I 29'].II [2].19. III 44'.IV 8';KBo XXI 6 Vs.7.14.18; IBoT III 102+:7'; Bo 3193 III 3'; KBo XXV 193:9'
DINGIR$^{ME.EŠ}$-*aš*		313/w:3'.8'
DÙ	„machen, tun"	
sk-Ableitung		
DÙ-*iš-ki-iz-zi*	Prs.Sg.3	Bo 3193 III 13'
DUB	„Tafel"	
DUB.1.KAM		KBo XXI 1 IV 5'
DUB.2.KAM		IX 34 IV 23'
DUB.4.KAM		KBo XXI 6 Rs.12'
DUG	„Gefäß"	KBo XXI 1 I 16.II 2. 20.29
DUMU.É.GAL	„Palastjunker"	IX 34 [I 31'].II 3.IV 9'; IBoT III 102+:9'
DUMU.LÚ	„Mensch"	
DUMU.LÚ-*iš*-[*na-aš*]	G.Sg.	IX 34 II 37
DUMU.LÚ.ULÙ^{LU}	„Mensch"	IX 34 III 17'
É	„Haus"	
É-*ir-an*	L.Sg.	IX 34 III 39'
EGIR	„hinter, nach"	
EGIR-*an*		KBo XXI 6 Vs.4.5; KBo XXV 193:6'.7'
EGIR-*an-ma*		IX 34 III 24'
EGIR-*an-da-ma-az*		KBo XXI 6 Vs.1; 313/w:10'
EGIR-*pa*		KBo XXI 1 III 11'; IX

		34 I 7'; KBo XXI 6 Vs.8; IBoT III 99:7'; KBo XXV 193:10'
EME	„Zunge"	IX 34 II 6.IV 9'.11'.
EME-*aš*	N.Sg.	KBo XXI 6 Vs.7.Rs.9'
EME-*an*	A.Sg.	IX 34 I 30'.31'.32'. 33'.[34'].35'.II 2.3.4. 5.6.7.8.9.10.11.III 23'.IV 8'.9'.10'.11'. 12'.13'.15'.16'.17'. 18'; IBoT III 102+: 8'.9'.10'.11'.12'. 15'; VII 42:2'.4'
EME-*it*	I.Sg.	IX 34 II 19
ERÍN	„Soldaten"	
ERÍN^{MEŠ}	Pl.	IX 34 [I 33'].IV 11'
ERÍN^{MEŠ}-*aš*	G.Pl.	IBoT III 102+:12'
GA.KIN.AG	„Käse"	KBo XXI 1 I 6.II 12
^{UZU}GAB	„Brust"	
^{UZU}GAB-*ni*	D.-L.Sg.	IX 34 III 14'
GAB.LÀL	„Wachs"	KBo XXI 1 I 29
^{DUG}GAL	„Becher"	
GAL		KBo XXI 1 I 22
^{DUG}GAL$^{\text{HI.A}}$		KBo XXI 1 II 2
GAM	„unter, unten"	
GAM-*an*		IBoT III 99:1'
GEME	„Dienerin"	[IX 34 II 9]
GEŠTIN	„Wein"	KBo XXI 1 I 16.II 6. [20]
^{GIŠ}GEŠTIN.HÁD.DU.A	„Rosine"	KBo XXI 1 I 19
^{UZU}GEŠTU	„Ohr"	
^{UZU}GEŠTU-*aš-ma-kán*	N.Sg.	[IX 34 II 24.39]
^{UZU}GEŠTU-*ni*	D.-L.Sg.	IX 34 II 24
^{UZU}GEŠTU-*aš*	G.Sg.	IX 34 II 39
GIDIM	„Toter, Totengeist"	
GIDIM-*aš*	G.Sg.	IX 34 II 8.IV 14'
GIG	„Krankheit"	
GIG-*an*	A.Sg.	IX 34 II 38
GIM	„wie, wenn"	

GIM-*an*		KBo XXI 1 II 30.33
GÌR	„Fuß"	
GÌR-*kán*		IX 34 II 31
GÌR-*iš*	N.Sg.	[IX 34 II 44]
GÌR-*an*	A.Sg.	[IX 34 II 44]
GÌR-*i*	D.-L.Sg.	IX 34 II 31
GÌR-*it*	I.	[IX 34 II 17]
^{GIŠ}GÌR.GUB	„Fußschemel"	KBo XXI 1 I 25
^{DUG}GÌR.KIŠ	„Mischkrug"	KBo XXI 1 II 2
GÚ.GAL	„Bohne"	KBo XXI 1 I 13.[II 18]
GÚ.GAL.GAL	„große Bohne"	KBo XXI 1 I 14.[II 18]; Bo 4045:4'
GÚ.TUR	„Erbse"	KBo XXI 1 I 14.II 19; KBo XXI 2:10'; Bo 4045:4'
GUD	„Rind"	
GUD$^{HI.A}$	Pl.	313/w:10'
GUD.MAH	„Stier"	KBo XXI 1 I 24
^{LÚ}GUDÚ	„Gesalbter"	IX 34 [I 32'].II 4.IV 9'; IBoT III 102+:10'
^{GIŠ}HAŠHUR	„Apfel"	KBo XXI 1 I 19
^{GIŠ}HAŠHUR.KUR.RA	„Aprikose (?)"	KBo XXI 1 I 20
HUL	„böse"	IX 34 III 5'
HUL-*lu*	N.-A.Sg.n.	IX 34 IV 5'
HUL-*it*	I.	IX 34 II 19
HUL-*u-e-eš*	N.Pl.c.	IX 34 III 45'
HUL-*lu-uš*	A.Pl.c.	IX 34 [I 28'].IV 6'
HUL-*mu-uš*		IX 34 I 28'.[IV 6']
HUL-*u-wa-aš*	G.Pl.c.	IX 34 III 44'
Ì.NUN	„Butterschmalz"	KBo XXI 1 I 30
^{GIŠ}IG	„Tür"	KBo XXI 6 Vs.6; KBo XXV 193:8'
IGI	„Auge"	
IGI$^{HI.A}$-*in*	A.Sg.	IX 34 III 34'.38'
IGI$^{HI.A}$-*wa-kán*	N.-A.Pl.	KBo XXI 6 Rs.3'
IGI$^{HI.A}$-*it*	I.Pl.	IX 34 II 15
IM	„Lehm"	KBo XXI 6 Vs.1.[15]; KBo XXV 193:3'
ÌR	„Diener"	[IX 34 II 9]

ITU	„Monat"	
ITU-*aš*	G.Sg.	IX 34 I 24'
KAxU	„Mund"	
KAxU-*az-kán*	Abl.	KBo XXI 6 Rs.4'
KA.DÙ	„billiges Bier"	KBo XXI 1 [I 16].II 20
KÁ.GAL	„Tor, Stadttor"	
KÁ.GAL-*an*	A.Sg.	KBo XXI 1 I 6.[II 10.27]
KARAŠ	„Heer"	
KARAŠ		[IX 34 I 33']
KARAŠ-*aš*	G.Sg.	IX 34 IV 11'; IBoT III 102+:12'
KASKAL	„Weg"	
KASKAL-*an*	A.Sg.	IX 34 II 13
KASKAL-*az*	Abl.	KBo XXI 6 Vs.8; KBo XXV 193:10'
KAŠ	„Bier"	KBo XXI 1 I 16.II 5.20
KI.MIN	„desgleichen, detto"	IX 34 I [24'].25'.[26']. 27'.28'.30'.32'.33'. [35'].36'.II 1.[2].3.4. 5.6.7.8.9.10.11.24.[25]. 26.30.31.32.[34].38.39. 40.41.42.43.[44].45.46. [47.IV 2'].4'.5'.6'.8'. 9'.10'.11'.12'.13'. 14'.15'.16'.18'; IBoT III 102+:2'.3'.4'.5'. 8'.15'; Bo 3193 II 3'.5'.10'.13'.16'. 17'; VII 42:2'.[3'].4'
KUR	„Land"	
KUR-*ya-aš-ša*	G.Sg.	IBoT III 102+:14'
KUŠ	„Fell"	KBo XXI 1 I 26
DUGLIŠ.MUŠEN	„Schale in Vogelgestalt"	S. 63 KBo XXI 1 II 3
LUGAL	„König"	KBo XXI 1 I 2.II 11. III 14'.IV 5'; IX 34 IV 24'; KBo XXI 6 Rs.12'
GIŠMA	„Feige"	[KBo XXI 1 I 19]
MA.NA	„Mine"	KBo XXI 1 I 28
GIŠMAR	„Spaten"	KBo XXI 1 II 1

MÁŠ	„Sippe"	
MÁŠ$^{HI.A}$	Pl.	IX 34 IV 13'
MÁŠ$^{HI.A}$-*aš*	G.Pl.	IBoT III 102+:14'
MÁŠ	„Ziege"	KBo XXI 1 I 26
MÁŠ-*an-kán*	A.Sg.	KBo XXI 1 III 7'
MÁŠ.GAL	„Ziegenbock"	KBo XXI 1 II 23
MU	„Jahr"	
MU-*za*	N.Sg.	KBo XXI 6 Vs.7.[13]
MU.KAM-*za*		KBo XXV 193:9'
MU-*an*	A.Sg.	IX 34 I 29'.[II 1].IV 7'; IBoT III 102+:7'
MU-*aš*	G.Sg.	IX 34 I 24'
MUN	„Salz"	KBo XXI 1 I 31
MUŠEN	„Vogel"	
MUŠEN$^{HI.A}$-*uš*	A.Pl.	IX 34 [I 28'].IV 6'; IBoT III 102+:6'
NAG	„trinken"	KBo XXI 1 [I 16].II 20
NAG-*aš*	Ptz.G.Sg.	IX 34 II 9
NÍ.TE	„Körper"	
NÍ.TE-*aš*	G.Sg.	IX 34 [I 22'.29'.II 1]; IBoT III 102+:6'
NINDA	„Brot"	KBo XXI 1 II 13
NINDA.ERÍN	„Soldatenbrot"	
NINDA.ERÍN$^{ME.EŠ}$	Pl.	KBo XXI 1 I 3.4.5.II 7.9.
NINDA.ERÍN^{MEŠ}		KBo XXI 1 II 7.9.11; KBo XXI 2:1'
NINDA.GIDIM	„Brot für die Manen"	KBo XXI 1 I 4
NINDA.SIG	„dünnes Brot"	KBo XXI 1 I 7
NINDA.SIG^{MEŠ}	Pl.	KBo XXI 2:4'
NINDA.UMBIN	„radförmiges Brot"	
NINDA.UMBIN$^{HI.A}$	Pl.	KBo XXI 1 I 10
NITA	„männlich"	IX 34 I 8'; IBoT III 99:8'
^{GIŠ}NU.ÙR.MA	„Granatapfel"	KBo XXI 1 I 19
NU.TIL	„nicht vollständig"	KBo XXI 1 IV 6'
PA	(Trockenmaß)	KBo XXI 1 I 24
^{UZU}SA	„Sehne"	[IX 34 II 33]; Bo 3193 II 4'

^{UZU}SA-*kán*		IX 34 II 33
^{UZU}SA-*aš*	N.Sg.	IX 34 II 45
^{UZU}SA-*aš-ša-an*	G.Sg.(?)	IX 34 II 45
^{UZU}SA-*aš-ša-aš*		Bo 3193 II 18'
SA_5	„rot"	
SA_5-*wa*		[IX 34 I 3']
SA_5-*nu-*	„rot färben"	
sk-Ableitung		
SA_5-*nu-uš-kir*	Prt.Pl.3	[IX 34 I 5']; IBoT III 99:6'
SAG.DU	„Kopf"	
SAG.DU-*aš-kán*	N.Sg.	[IX 34 II 23.38]
SAG.DU-*aš*	G.Sg.	IX 34 I 21'.[II 38]
SAG.DU-*i*	D.-L.Sg.	[IX 34 II 23]
SAG.DU-*ŠU*		KBo XXI 6 Vs.2; KBo XXV 193:4'; 313/w:11'
SAL	„Frau"	
SAL-*za*	N.Sg.	KBo XXI 1 I 25
SAL.LUGAL	„Königin"	KBo XXI 1 I 2.II 11. III 14'.[IV 5']; IX 34 IV 24'; KBo XXI 6 Rs. 12'; [IBoT III 99:8']
SAL.LUGAL-*i*	D.-L.Sg.	IX 34 I 9'
^{LÚ}SANGA	„Priester"	IX 34 I 32'; IBoT III 102+:11'
^{LÚ}SANGA-*aš*	G.Sg.	IX 34 [II 5].IV 10'
SÍG	„Wolle"	IX 34 I 3'.[4']; IBoT III 99:4'.[5']
^{SAL}SUHUR.LÁL	„Haremsfrau"	IX 34 I 31'.II 3; IBoT III 102+:9'
ŠÀ.BA	„davon, darunter"	KBo XXI 1 II 2; [IX 34 I 8']; IBoT III 99:8'
ŠAH	„Schwein"	
ŠAH-*za*	N.Sg.	IX 34 II 48
ŠAH.TUR	„Ferkel"	IX 34 III 24'.25'. 27'.IV 22'; Bo 3193 III 5'.6'
ŠE	„Gerste"	KBo XXI 1 I 13.[II 17]
^{GIŠ}ŠENNUR	„Birne"	[KBo XXI 1 I 20]
ŠU	„Hand"	

ŠU-*aš-ma-kán*	N.Sg.	IX 34 II 26
ŠU$^{HI.A}$	Pl.	IX 34 II 26
^{SAL}ŠU.GI	„weise Frau"	KBo XXI 1 I 1.II 24. III 8'.11'.IV 5'; IX 34 I 2'.9'.III 2'.III 15'.21'.27'.IV 25'; KBo XXI 6 Rs.10'.12'; IBoT III 99:1'.3'.9'
^{SAL}ŠU.GI-*ma*		KBo XXI 1 III 13'; KBo XXI 6 Vs.3.17.Rs. 11'; Bo 3193 III 8'; 313/w:7'
ŠU.SI	„Zehe, Finger"	
ŠU.⟨SI⟩$^{HI.A}$-*aš*	G.Pl.	IX 34 II 44
TI-*ant-*	„lebend"	
TI-*an-da-an*	A.Sg.	IX 34 III 25'; Bo 3193 III 6'
TI-*an-da-an-na*		IX 34 III 24'; Bo 3193 III 5'
TI-*an-da-aš*	G.Sg.	IX 34 II 8.IV 14'
^{UZU}TI	„Rippe"	IX 34 II 28
^{UZU}TI-*i*	D.-L.Sg.	IX 34 II 41
„Ergativ"		
^{UZU}TI-*an-za*	N.Sg.	IX 34 II 41
TU$_7$	„Topfgericht"	S. 66
TU$_7$$^{HI.A}$-*TIM*	Pl.	KBo XXI 1 III 12'
TÚG	„Kleid"	KBo XXI 1 I 32
TUR	„klein"	KBo XXI 1 I 6.II 4.5. 12
TUR^{TIM}		KBo XXI 1 I 9.10.11; [KBo XXI 2:8']; Bo 4045:2'
U+KAK	„Zauberei"	
U+KAK-*tar*	N.-A.Sg.	IX 34 [I 27'].IV 4'
U+KAK-*aš*	G.Sg.	IX 34 II 11
U+KAK-*na-aš*		[IX 34 IV 18']
U+KAK-*eš-ni*	D.-L.Sg.	IX 34 II 18
Ù	„Traum"	
Ù^{MEŠ}-*uš*	A.Pl.	IX 34 I 28'.IV 6'
UD	„Tag"	
UD-*az*	N.Sg.	KBo XXI 6 Vs.7.[13]

UD.KAM-*an*	A.Sg.	IX 34 II 22
UDU	„Schaf"	IX 34 [I 8'].III 14'; IBoT III 99:8'
UDU-*ya-aš-ma-aš*		KBo XXI 1 III 4'
UDU$^{HI.A}$	Pl.	[IX 34 I 8']; IBoT III 99:8'
UDU.ŠIR	„Schafbock"	IX 34 II 36
UKÙ	„Mensch"	
UKÙ-*an*	A.Sg.	IX 34 I 20'.II 12.IV 19'
UKÙ-*na*		KBo XXI 1 I 23
UMBIN	„Fingernagel"	
UMBIN-*aš*	N.Sg.	[IX 34 II 45]
UMBIN-*aš-kán*		IX 34 II [27].32
UMBIN-*aš-ma-kán*		[IX 34 II 41]
UMBIN$^{HI.A}$	Pl.	IX 34 II 27.32.[41.45]
„Ergativ"		
UMBIN-*an-za*	N.Sg.	Bo 3193 II 12'
UR.BAR.RA	„Wolf"	KBo XXI 6 Vs.9
UR.BAR.RA-*aš*	G.Sg.	KBo XXV 193:11'
UR.MAH	„Löwe"	KBo XXI 6 Vs.9
UR.TUR	„kleiner Hund"	KBo XXI 1 I 23
^{UZU}ÚR	„Körperteil, Genitalien"	[IX 34 II 29]
^{UZU}ÚR$^{HI.A}$	Pl.	IX 34 II 22.III 8'. 18'.41'
^{UZU}ÚR^{MEŠ}		IX 34 III 12'
^{UZU}ÚR$^{HI.A}$-*ma-kán*		IX 34 II 28.[42]
^{UZU}ÚR$^{HI.A}$-*ši-iš-ša-an*		IX 34 II 35
^{UZU}ÚR^{MEŠ}-*aš*	G.Pl.	IX 34 II 37
^{UZU}ÚR$^{HI.A}$-*na-aš*		IX 34 II 42
^{UZU}ÚR$^{HI.A}$-*az*	Abl.Pl.	IX 34 II 47
^{UZU}ÚR$^{HI.A}$-*za-wa-ra-aš*		IX 34 III 47'
URUDU	„Kupfer"	KBo XXI 1 I 22
^{DUG}UTUL	„Topf"	
^{DUG}UTUL$^{HI.A}$	Pl.	KBo XXI 1 II 1
UZ$_5$	„Ziege"	KBo XXI 1 I 26
ZA.GÌN	„blau"	KBo XXI 1 I 32
ZA.GÌN-*ma-wa*		[IX 34 I 4']; IBoT III 99:5'

ZA.GÌN-*nu-*	„blau färben"	
sk-Ableitung		
ZA.GÌN-*nu-eš-kir*	Prt.Pl.3	[IX 34 I 6']
ZA.HUM	„Kanne"	KBo XXI 1 IV 3'
ZABAR	„Bronze"	IX 34 IV 20'
ZAG	„rechts"	
ZAG-*na-za-ma-ši*	Abl.	IX 34 III 5'
^{UZU}ZAG.LU	„Schulter"	[IX 34 II 39]
^{UZU}ZAG.LU-*kán*		[IX 34 II 25]
^{UZU}ZAG.LU-*ni*	D.-L.Sg.	IX 34 II [25].39
ZI	„Seele"	
ZI-*aš*	G.Sg.	IX 34 I 22'
ZÍD.DA	„Mehl"	KBo XXI 1 I 8.9.10. 11.II 16; KBo XXI 2: 6'.7'; Bo 4045:2'
ZÍD.DA.A		KBo XXI 1 I 12.[II 16]
ZÍZ	„Spelt"	KBo XXI 1 I 8.9.10.11. 13.II 16.[17]; KBo XXI 2:6'.[7']; Bo 4045:2'
ZÍZ-*tar*		KBo XXI 1 [I 15].II 18

Zahlen

1/2		KBo XXI 1 I 24.II 7. 9.10.12
1		KBo XXI 1 I 6.7.12. 13.14.15.16.17.18.[20]. 22.23.24.30.[31].32.II 7.8.9.10.13.16.17.18. 19.21.22.23.III 7'; [IX 34 I 8']; KBo XXI 2:9'. 10'; Bo 4045:3'.4'; IBoT III 99:8'
1-*aš*		KBo XXI 1 II 1
1^{EN}		KBo XXI 1 II 32
2		KBo XXI 1 I 3.4.7.8. 16.21.31.II 2.8.11. 20.29.31; [IX 34 I 8']; IBoT III 99:8'; 313/w:10'
2-*ŠU*		KBo XXI 1 I 7.10; IX

			34 III 21'; KBo XXI 2:4'
3			KBo XXI 1 I 6.9; KBo XXI 2:2'.6'
	3-*ŠU*		KBo XXI 1 II 7; IX 34 III 23'; [KBo XXI 6 Vs.18]; Bo 3193 III 4'; KBo XXV 193:1'; KBo XXIX 197:3'; 313/w:9'
		„verdreifachen"	
	3-*i-ya-mi*	Prs.Sg.1	IX 34 III 17'
	3-*i-ya-ah-ha-an-zi*	Prs.Pl.3	IX 34 III 16'
4			KBo XXI 1 I 8.II 2.3. 13.14.20; KBo XXI 2:5'
	4-*ŠU*		KBo XXI 1 I 3; IX 34 III 23'; [KBo XXI 6 Vs.18]; Bo 3193 III 4'; KBo XXV 193:1'; KBo XXIX 197:3'; 313/w:9'
		„vervierfachen"	
	4-*i-ya-mi*	Prs.Sg.1	IX 34 III 17'
	4-*i-ya-ah-ha-an-zi*	Prs.Pl.3.	IX 34 III 16'
5			KBo XXI 1 II 23
6			KBo XXI 1 I 26
8			KBo XXI 1 II 7
9			KBo XXI 1 I 3.5.7.10. II 9; KBo XXI 2:4'
10	10-*iš*		KBo XXI 1 I 3.4.II 8
	1o-*li*		KBo XXI 1 I 4
11			KBo XXI 1 II 1
12			IX 34 II 22.35.[47].III [8'].12'.18'.41'.47'
15			KBo XXI 1 II 2
20			KBo XXI 1 II 1.3.4.13
30			KBo XXI 1 II 4.5
	30-*iš*		KBo XXI 1 I 3.5.II 7; KBo XXI 2:1'.2'.3'
50			KBo XXI 1 I 9.10.II 15

100 1 *ME*		KBo XXI 1 II 28

Akkadogramme

A-NA	„zu, für"	KBo XXI 1 IV 3'; IX 34 I 9'.13'.[II 27.41. 45].IV [20'].21'; KBo XXI 6 Vs.2; IBoT III 99:2'.[8'].12'; Bo 3193 II 4'; 313/w:11'
DINU	„Gerichtsversammlung"	
DI-NIM	G.Sg.	IX 34 I 33'.[II 6].IV 11'
DI-NI		IBoT III 102+:12'
EMṢA	„Saures, Lab"	
IM-[*ṢA*]		KBo XXI 1 I 21
GIŠ*INBU*	„Frucht, Obst"	
GIŠ*IN-BU*		KBo XXI 1 I 19
IŠTU	„von, aus, mit"	
IŠ-TU		KBo XXI 1 II 5; IX 34 III 41'
DUG*KUKUBU*	„Kanne"	
DUG*KU-KU-*⟨*BI*⟩		KBo XXI 1 II 4
LÚ*MEŠEDI*	„Leibgardist"	S. 74
LÚ*ME-ŠE-DI*		IX 34 I 31'; IBoT III 102+:10'
LÚ.MEŠ*ME-ŠE-DI*	Pl.	IX 34 II 4
DUG*NAMMANDU*	„Meßgefäß"	
DUG*NAM-MA-AN-DU*		KBo XXI 1 II 4
QATAMMA	„ebenso"	
QA-TAM-MA		IX 34 III 8'; KBo XXI 6 Rs.8'.11'
QA-TAM-MA-pát		IX 34 III 11'.12'. 18'
SUTU	(Trockenmaß)	
ŠA-A-DU		KBo XXI 1 I 12.13.II 16.17; KBo XXI 2:9'
ṢABATU	„ergreifen"	
IṢ-BAT	Prt.Sg.3	[IX 34 III 4']
ŠA	„von" (Präp. für Gen.)	

ŠA		KBo XXI 1 I 8.9.21.II 1.7.8.9.10.26; IX 34 I 31'.32'.[33'].II 3.5. [6.9].36.IV 9'.10'.11'; KBo XXI 6 Vs.1.[15]; KBo XXI 2:6'.7'; IBoT III 102+:9'.10'.11'. 12'; KBo XXV 193:3'
ŠAGARU	„Streitaxt"	S. 87f
URUDU*ŠA-GA-RI*HI.A	Pl.	IX 34 IV 20'.21'; VII 42:6'.7'
ŠUMU	„Name"	
ŠUM-an	A.Sg.	KBo XXI 6 Vs.12
ŠUM-ŠU		IX 34 [I 20'.II 13].III 32'.[IV 19']; VII 42:5'
UL	(Negationspartikel)	
Ú-UL		KBo XXI 6 Vs.11.Rs.3'
Ú-UL-ma-za		IX 34 I 24'
[*Ú-U*]*L-wa-ra-za*		IX 34 I 21'
UL QATI	„nicht vollständig"	
Ú-UL QA-TI		IX 34 IV 23'; KBo XXI 6 Rs.13'
UMMA	„folgendermaßen"	
UM-MA		KBo XXI 1 I 1
UPNU	„Handvoll"	S. 58f
UP-NU		KBo XXI 1 I 13.14.15. 20.II 7.10.[11].13.[17]. 18.19; KBo XXI 2:10'; Bo 4045:4'.5'
UP-NI		KBo XXI 1 I 7.8.9.II 7. 8.9.10.12; [KBo XXI 2:6]

Eigennamen

Hannahanna		
DINGIR.MAH-*aš*	N.Sg.	IX 34 III 43'
Hatti		
[URU]*Ha-at-ti*		KBo XXI 1 I 1
Hurma		
URU*Hur-ma-az*	Abl.Sg.	[IX 34 I 3']; IBoT III 99:4'

Ilaliyant-		
^{D}*I-la-li-ya-an-du-uš*	A.Pl.	IX 34 III 35'
Lanta		
^{URU}*La-an-ta-az*	Abl.Sg.	IX 34 III 28'
$^{\text{[URU]}}$*La-an-da-za*		Bo 3193 III 10'
Nergal		
^{D}U.GUR		IX 34 I 26'.IV 2'. 20'.21'; IBoT III 102+:3'
Panunta		
^{D}*Pa-[nu-un]-da-a*		IX 34 IV 22'
Taganziya		
^{URU}*Ta-ga-an-zi-ya*		KBo XXI 1 II 3
Tunnawiya		
^{SAL}*Tu*$_4$*-na-wi*$_5$*-ya*		KBo XXI 1 I 1
Ura		
^{URU}*Ú-ra-az*	Abl.Sg.	IX 34 I 4'; IBoT III 99:5'
UTU		
^{D}UTU		KBo XXI 1 III 13'
^{D}UTU-*uš*	N.Sg.	IX 34 III 35'
^{D}UTU-*i*	D.-L.Sg.	KBo XXI 1 III 1'.5'. [8'].11'.[13'].

8. INDIZES

8.1. Transkribierte bzw. übersetzte Stellen

KBo	IV	2	I	9f	60
KBo	V	5	I	8f	60
KBo	X	34	I	16–18	62
		37	IV	51–54	75
KBo	XI	1	Rs.	11	58
KBo	XII	53	I	15f	88
		112	Rs.	11–13	93
KBo	XVII	1+	IV	34f	98
		54	I	1–6	108
		54	IV	13–15	97
		62+63	IV	19f	55
KBo	XX	73	I	2	83
KBo	XXI	5			63
KBo	XXIV	3	I	9–14	85
		17	Rs.	1–3	124
KBo	XXV	151			125f
KBo	XXVI	136:		8–12	125f
KBo	XXVII	159			130
KBo	XXIX	196			89
KUB	VII	1	I	39f	124
		29:		8–10	87f
		33+	I	1–4	116
		41+	III	41f	60
		41+	IV	50–56	122
		41+	IV	56	93
		53+	I	1	55
		53+	I	5f	119
		53+	I	24	106
		53+	I	58f	67
		53+	IV	19	66
		53+	IV	43f	55
KUB	IX	4	II	1–14	78f
		4	II	18f	80
		4	III	1–4	84
		4	III	13–40	85f
		4	IV	22–31	88f
KUB	XII	26	III	21–25	79
		62	Rs.	7–10	95
KUB	XVII	10	II	22f	124

		10	III	21–23	96f
		15	II	10–16	70f
		18	III	20	116
		28	III	46f	62
		28	IV	55f	116
KUB	XX	88	Rs.	20f	66
		96	IV	7–14	71
KUB	XXIV	9+	I	50–52	67
		14	I	2–3	120
KUB	XXVII	67	III	11–12	97
KUB	XXIX	1	III	9	61
		4	II	60	59
KUB	XXX	10	Vs.	13	58
		35	I	1f	74
		48:		12–14	73f
		49	IV	26–28	74
		57+59	l.Kol.	5–7	55
KUB	XXXIII	9	III	12	80
		49	II	6–10	97
		113	I	16f	119
KUB	XXXV	54	II	4	94
		148	III	20–23	80
KUB	XXXVI	12	II	7–8	92
		35	I	22–24	133
		89	Rs.	43f	92
KUB	XXXIX	15	IV	1f	124
KUB	XLV	24	IV	7–10	117
		26	II	9–15	130
KUB	XLVI	46+	I	6–8	116
KUB	LV	45	II	1–9	121f
		45	II	1–23	64f
		45	II	14	58
KUB	LVIII	79	I	5f	118
		79	IV	13	116
		79	IV	16–17	117
HT		6+	I	25f	96

8.2. Namen- und Sachregister

9. BIBLIOGRAPHIE

Die Abkürzungen der Literaturzitate sind in Entsprechung zu H. G. Güterbock und H. A. Hoffner (Ed.): The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, vol. 3, fasc. 1, Chicago 1980, xxi–xxix gehalten. Dazu kommen noch folgende darüber hinausgehende Abkürzungen:

AcAn Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae

HdO Handbuch der Orientalistik

IBS Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft

OBO Orbis Biblicus et Orientalis

SEL Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico

ALP, S.:

1957 Zu den Körperteilnamen im Hethitischen, in: Anadolu 2, 1–48.

BADALÌ, E. / D'AMORE, P.:

1982 Nergal a Yazilikaya, in: RSO 56, 1–14.

BÄCHTOLD-STÄUBLI, H. (Hg.):

1927–42 Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 10 Bde, Berlin [Neudruck 1987].

BECKMAN, G. M.:

1977 Hittite Birth Rituals, Phil. Diss. Yale.

1982 The Hittite Assembly, in: JAOS 102, 435–442.

1983 Hittite Birth Rituals. Second Revised Edition, Wiesbaden (= StBoT 29).

BENEDETTI, B.:

1980 Nota sulla ^{SAL}ŠU.GI ittita, in: Mesopotamia 15, 93–108.

BIEZAIS, H.:

1978 Von der Wesensidentität der Religion und der Magie, Åbo.

BIN-NUN, Sh. R.:

1975 The Tawananna in the Hittite Kingdom, Heidelberg (= THeth 5).

BOSSERT, H. Th.:

1946 Asia, Istanbul.

BOTTÉRO, J.:

1954 Le Problème des Habiru, Paris.

BOYSAN-DIETRICH, N.:

1987 Das hethitische Lehmhaus aus der Sicht der Keilschriftquellen, Heidelberg (= THeth 12).

BROCK, N. van:

1959 Substitution rituelle, in: RHA 17, f. 65, 117–146.

CARRUBA, O.:

1966 Das Beschwörungsritual für die Göttin Wišurijanza, Wiesbaden (= StBoT 2).

1970 Das Palaische. Texte, Grammatik, Lexikon, Wiesbaden (= StBoT 10).

CROMBRUGGHE, E. de:

1977 Le dieu de la montagne syrien et hittite au IId millénaire av. J.-C., in: Hethitica 2, 79–92.

DADDI, F. P.:

1982 Mestieri, professioni e dignità nell' anatolica ittita, Roma (= Incunabula Graeca 79).

DEL MONTE, G. F.:

1973 La porta nei rituali di Boğazköy, in: OA 12, 107–129.

1980 Metrologia hittita I. Le misure di capacità aridi, in: OA 19, 219–226.

DEL MONTE, G. F. / TISCHLER, J.:

1978 Die Orts- und Gewässernamen der hethitischen Texte, Wiesbaden (= RGTC 6).

DIETERICH, A.:

1913 Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion, 2. Aufl., Leipzig.

DIETRICH, M. / LORETZ, O.:

1964–66 Der Vertrag zwischen Šuppiluliuma und Niqmandu. Eine philologische und kulturhistorische Studie, in: WO 3, 206–245.

EICHNER, H.:

1979 Hethitisch *genuššuš, ginušši, ginuššin*, in: Hethitisch und Indogermanisch, hg. v. E. Neu und W. Meid, Innsbruck (= IBS 25), 41–61.

1980 Phonetik und Lautgesetze des Hethitischen – ein Weg zu ihrer Entschlüsselung, in: Lautgeschichte und Etymologie. Akten der VI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, hg. v. M. Mayrhofer, M. Peters und O. E. Pfeiffer, Wiesbaden, 120–165.

1982 Zur hethitischen Etymologie (1. *ištark-* und *ištarnik-*; 2. *ark-*; 3. *šešd-*), in: Investigationes Philologicae et Comparativae. GS H. Kronasser, hg. v. E. Neu, Wiesbaden, 16–28.

ENGELHARD, D. H.:

1970 Hittite Magical Practices: An Analysis, Phil. Diss. Brandeis.

ERTEM, H.:

1974 Boğazköy Metinlerine Göre Hititler Devri Anadolu'sunun Florası, Ankara.

FAUTH, W.:

1982 Lilitu und die Eulen von Pylos, in: Serta Indogermanica. FS G. Neumann, hg. v. J. Tischler, Innsbruck (= IBS 40), 53–64.

FRIEDRICH, J.:

1959 Die Hethitischen Gesetze, Leiden.

FRISK, H.:

1970 Griechisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 2, Heidelberg.

GEORGIEV, V. I.:

1968 Zur hethitischen Onomastik, in: ArOr 36, 189–199.

GOETZE, A.:

1938 The Hittite Ritual of Tunnawi, New Haven (= AOS 14).

1957 Kleinasien, 2. Aufl., München.

GÜTERBOCK, H. G.:

1967 Lexicographical Notes III, in: RHA 25, f. 81, 141–150.

GURNEY, O. R.:

1958 Hittite Kingship, in: Myth, Ritual and Kingship, hg. v. S. H. Hooke, Oxford, 105–121.

1977 Some Aspects of Hittite Religion, Oxford.

HAAS, V.:

1971 Ein hethitisches Beschwörungsmotiv aus Kizzuwatna, seine Herkunft und Wanderung, in: Or. 40, 410–430.

1977 Magie und Mythen im Reich der Hethiter. I. Vegetationskulte und Pflanzenmagie, Hamburg.

1982 Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen. Riten, Kulte und Mythen, Mainz.

HAAS, V. / THIEL, H. J.:

1978 Die Beschwörungsrituale der Allaiturah(h)i und verwandte Texte, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 31).

HAAS, V. / WILHELM, G.:

1974 Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn (= AOATS 3).

HARMATTA, J.:

1968 Zu den kleinasiatischen Beziehungen der griechischen Mythologie, in: AcAn 16, 57–76.

HAUPTMANN, H.:

1975 Die Felsspalte D, in: K. Bittel u. a.: Das hethitische Felsheiligtum Yazılıkaya, Berlin, 62–75.

HEINHOLD-KRAHMER, S. / HOFFMANN, I. / KAMMENHUBER, A. / MAUER, G.:

1979 Probleme der Textdatierung der Hethitologie, Heidelberg (= THeth 9).

HOFFMANN, I.:

1979 siehe Heinhold-Krahmer u.a.

1984 Der Erlaß Telipinus, Heidelberg (= THeth 11).

HOFFNER, H. A.:

1966 Composite Nouns, Verbs and Adjectives in Hittite, in: Or. 35, 377–402.

1968 Birth and Name-Giving in Hittite Texts, in: JNES 27, 198–203.

1974 Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor, New Haven (= AOS 55).

1977 Hittite Lexicographic Studies I, in: Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein, hg. v. M. de Jong Ellis, Hamden, 105–111.

HOUWINK TEN CATE, Ph. H. J.:

1961 The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia aspera during the Hellenistic Period, Leiden.

HUTTER, M.:

1985 Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal", Freiburg/Schweiz, Göttingen (= OBO 63).

JAKOB-ROST, L.:

1972 Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung (KUB XXIV 9+), Heidelberg (= THeth 2).

JOSEPHSON, F.:

1979 Assibilation in Anatolian, in: Hethitisch und Indogermanisch, hg. v. E. Neu und W. Meid, Innsbruck (= IBS 25), 91–103.

KAMMENHUBER, A.:

1954 Studien zum hethitischen Infinitivsystem, in: MIO 2, 403–444.

1958 Hethitisch *innarauuatar*, (LÚ)KALA-*tar* und Verwandtes, in: MSS 3^2, 27–44.

1959 Luvische Kleinigkeiten, in: Festschrift Johannes Friedrich zum 65. Geburtstag, hg. v. R. von Kienle u.a., Heidelberg, 221–228.

1959a Das Palaische: Texte und Wortschatz, in: RHA 17, f. 64, 1–92.

1964 Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person, Teil 1, in: ZA 56, 150–212.

1965 Teil 2, in: ZA 57, 77–222.

1965a Hethitische Rituale, in: Kindlers Literatur Lexikon, Bd. 3, Zürich, 1747–1752.

1969 Hethitisch, Palaisch, Luwisch und Hieroglyphenluwisch, in: HdO I, 2. Bd., 1. u. 2. Abschnitt, Lieferung 2: Altkleinasiatische Sprachen, Leiden, 119–357.

1971 Heth. *haššuš* 2-*e* *ekuzi* „Der König trinkt zwei", in: SMEA 14, 143–159.

1976 Orakelpraxis, Träume und Vorzeichenschau bei den Hethitern, Heidelberg (= THeth 7).

1979 siehe Heinhold-Krahmer u.a.

1985 Ketten von Unheils- und Heilsbegriffen in den luwischen magischen Ritualen, in: Or. 54, 77–105.

1986 Die luwischen Rituale KUB XXXV 45 + KBo XXIX 3 (II), XXXV 43 + KBo XXIX 55 (III) und KUB XXXII 9 + XXXV 21 (+) XXXII 11 nebst Parallelen, in: Im Bannkreis der Alten Orients. FS K. Oberhuber, hg. v. W. Meid und H. Trenkwalder, Innsbruck (= IBK 24), 83–104.

KELLERMAN, G.:

1987 La deesse Hannahanna. Son image et sa place dans les mythes anatoliennes, in: Hethitica 7, 109–147.

KOROŠEC, V.:

1974 Einiges zur inneren Struktur hethitischer Tempel nach der Instruktion für Tempelleute (KUB XIII,4), in: Anatolian Studies presented to Hans Gustav Güterbock, hg. v. K. Bittel, Ph. H. J. Houwink ten Cate und E. Reiner, Istanbul, 165–174.

1980 Die Todesstrafe in der Entwicklung des hethitischen Rechts, in: Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI[e] RAI, hg. v. B. Alster, Copenhagen (= Mesopotamia 8), 199–212.

KOŠAK, S.:

1974 Odzadni Slovar Hetitskih Imen, Ljubljana.

KRONASSER, H.:

1961 Fünf hethitische Rituale, in: Sprache 7, 140–167 [mit Nachträgen in: Sprache 8 (1962) 108–113].

1962 Das hethitische Ritual KBo IV 2, in: Sprache 8, 89–107.

1966 Etymologie der hethitischen Sprache, Wiesbaden.

KÜMMEL, H. M.:

1967 Ersatzrituale für den hethitischen König, Wiesbaden (= StBoT 3).

LAMINGER-PASCHER, G.:

1984 Beiträge zu den griechischen Inschriften Lykaoniens, Wien (= Ergänzungsbände zu den tituli Asiae minoris 11).

LAROCHE, E.:

1946–47 Recherches sur les noms des dieux hittites, in: RHA 7, f. 46 7–139.

1948–49 Etudes de vocabulaire, in: RHA 9, f. 49, 10–25.

1959 Dictionnaire de la langue Louvite, Paris.

1966 Les noms des Hittites, Paris.

LEBRUN, R.:

1980 Hymnes et prières Hittites, Louvain-la-Neuve (= HR 4).

MAUER, G.:

1979 siehe Heinhold-Krahmer u.a.

MERIGGI, P.:

1980 Schizzo Grammaticale dell' Anatolico, Roma.

MITTELBERGER, H.:

1983 Zu einigen anatolischen Namen, in: Meqor Ḥajjim. FS G. Molin, hg. v. I. Seybold, Graz, 277–278.

MORA, C.:

1983 Il ruolo politico-sociale di *pankuš* e *tulijaš*: Revisione di un problema, in: Studi orientalistici in ricordo di Franco Pintore, hg. v. O. Carruba, M. Liverani und C. Zaccagnini, Pavia, 159–184.

MORPURGO-DAVIES, A.:

1980 Analogy and the *-an* Datives of Hieroglyphic Luwian, in: AnSt 30, 123–137.

MORPURGO-DAVIES, A. / HAWKINS, J. D.:

1979 The Hieroglyphic Inscription of Bohça, in: Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata II, hg. v. O. Carruba, Pavia, 387–405.

MOYER, J. C.:

1969 The concept of ritual purity among the Hittites, Phil. Diss. Brandeis.

NEU, E.:

1968 Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen, Wiesbaden (= StBoT 5).

1970 Ein althethitisches Gewitterritual, Wiesbaden (= StBoT 12).

1980 Althethitische Ritualtexte in Umschrift, Wiesbaden (= StBoT 25).

1980a Studien zum endungslosen „Lokativ" des Hethitischen, Innsbruck (=IBS, Vorträge 23).

1982 Hethitisch /r/ im Wortauslaut, in: Serta Indogermanica. FS G. Neumann, hg. v. J. Tischler, Innsbruck (= IBS 40), 205–225.

NEU, E. / RÜSTER, C.:

1975 Hethitische Keilschrift–Paläographie II, Wiesbaden (= StBoT 21).

NEUMANN, G.:

1969 Lykisch, in: HdO I, 2. Bd., 1. u. 2. Abschnitt, Lieferung 2: Altkleinasiatische Sprachen, Leiden, 358–396.

1979 Neufunde lykischer Inschriften seit 1901, Wien (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Denkschriften 135).

NYBERG, B.:

1931 Kind und Erde. Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes, Helsingfors.

OETTINGER, N.:

1976 Die militärischen Eide der Hethiter, Wiesbaden (= StBoT 22).

1979 Die Stammbildung des hethitischen Verbums, Nürnberg (= Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 64).

1984 Sekundärwirkungen des Umlauts beim hethitischen Nomen, in: KZ 97, 44–57.

1985 Thematische Verbklassen des Hethitischen: Umlaut und Ablaut beim Themavokal, in: Grammatische Kategorien, Funktion und Geschichte. Akten der VII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, hg. v. B. Schlerath, Wiesbaden, 296–312.

OTTEN, H.:

1952 Beiträge zum hethitischen Lexikon, in: ZA 50, 230–236.

1952–53 Ein Reinigungsritual im Hethitischen: ^{GIŠ}*hatalkišna-*, in: AfO 16, 69–71.

1953 Zur grammatikalischen und lexikalischen Bestimmung des Luvischen. Untersuchung der luvili-Texte, Berlin.

1954–56 Zum hethitischen Gewichtssystem, in: AfO 17, 128–131.

1958 Hethitische Totenrituale, Berlin.

1961 Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy, in: ZA 54, 114–157.

1964 Die Religionen des Alten Kleinasien, in: HdO I, 8. Bd., 1. Abschnitt, Lieferung 1: Religionsgeschichte des Alten Orients, Leiden, 92–121.

1986 Ein Ritual von Ašdu, der Hurriterin, in: Kaniššuwar. A tribute to H. G. Güterbock on his seventy-fifth birthday, hg. v. H. A. Hoffner und G. M. Beckman, Chicago (= AS 23), 165–171.

OTTEN, H. / SOUČEK, V.:

1969 Ein althethitisches Ritual für das Königspaar, Wiesbaden (= StBoT 8).

PODELLA, T.:

1987 Thematischer Vergleich zwischen Gen 37,34–45 und KTU 1.5 VI, 23–25, in: SEL 4, 67–78.

ROSENKRANZ, B.:

1952 Beiträge zur Erforschung des Luvischen, Wiesbaden.

ROST, L.:

1953 Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist, in: MIO 1, 345–379.

RÜSTER, Ch.:

1972 Hethitische Keilschrift-Paläographie, Wiesbaden (= StBoT 20).

SCHULER, E. von:

1965 Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter, in: Wb.Myth. I, Stuttgart, 141–215.

1969 *marnu'ātum* – ein kleinasiatisches Lehnwort im Altassyrischen, in: lišān mithurti. FS Wolfram Freiherr von Soden, hg. v. W. Röllig, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 1), 317–322.

ŠEVOROŠKIN, V. V.:

1982 Zu den hethitisch-luwischen Konsonanten, in: Investigationes Philologicae et Comparativae. GS H. Kronasser, hg. v. E. Neu, Wiesbaden, 210–214.

SIEGELOVÁ, J.:

1971 Appu-Märchen und Hedammu-Mythus, Wiesbaden (= StBoT 14).

SINGER, I.:

1983 The Hittite KI.LAM Festival. Part 1, Wiesbaden (= StBoT 27).

STAMM, J. J.:

1939 Die akkadische Namengebung, Leipzig (= MVÄG 44).

STARKE, F.:

1985 Die keilschrift-luwischen Texte in Umschrift, Wiesbaden (= StBoT 30).

SÜEL, A.:

1985 Hitit kaynaklarında tapınak görevlileri ilgeli bir direktif metni, Ankara.

SZABÓ, G.:

1971 Ein hethitisches Entsühnungsritual für das Königspaar Tuthaliia und Nikalmati, Heidelberg (= THeth 1).

TARACHA, P.:

1985 Zu den hethitischen *taknaz da*-Ritualen, in: AOF 12, 278–282.

THOMSEN, M. L.:

1987 Zauberdiagnosie und Schwarze Magie in Mesopotamien, Copenhagen.

TISCHLER, J.:

1981 Das hethitische Gebet der Gassulijawija. Text, Übersetzung, Kommentar, Innsbruck (= IBS 37).

1982 Hethitisch-deutsches Wörterverzeichnis. Mit einem semasiologischen Index, Innsbruck (= IBS 39).

1983 Hethitisches etymologisches Glossar. Teil 1: A–K, Innsbruck (= IBS 20,1).

ÜNAL, A.:

1978 Ein Orakeltext über die Intrigen am hethitischen Hof (KUB XXII 70 = Bo 2011), Heidelberg (= THeth 6).

WAARDENBURG, J.:

1986 Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin.

WATKINS, C.:

1982 Notes on the plural formations of the Hittite neuters, in: Investigationes Philologicae et Comparativae. GS H. Kronasser, hg. v. E. Neu, Wiesbaden, 250–262.

1982a A Greco-Hittite etymology, in: Serta Indogermanica. FS G. Neumann, hg. v. J. Tischler, Innsbruck (= IBS 40), 455–457.

WEGNER, I.:

1981 Gestalt und Kult der Ištar-Šawuška in Kleinasien, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn (= AOAT 36).

WEITENBERG, J. J. S.:

1984 Die hethitischen u-Stämme, Amsterdam.

WINDEKENS, A. J. van:

1979 Contributions a l'interpretation du vocabulaire Hittite et Indo-Europeen, in: Festschrift for Oswald Szemerényi on the Occasion of his 65th Birthday, hg. v. B. Brogyanyi, Amsterdam, 909–925.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira.* X–214–15* Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet.* 298 Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche.* Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.

Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion.* 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.

Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.* Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.

Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes.* Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.

Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament.* 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.

Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke.* Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.

Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels.* Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.

Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The* ΗΛΘΟΝ*-Sayings in the Synoptic Tradition.* A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.

Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem.* Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.

Bd. 11a KARL JAROŠ/BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area.* 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.

Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen.* Studien zu Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976.

Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten.* 155 Seiten. 1977. Vergriffen.

Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten.* Studien zu Ps 68,12–14, Gen 8,6–12, Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.

Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu.* Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.

Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.* 467 pages. 1977. Epuisé.

Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne.* Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.

Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron.* Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.

Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier.* Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.

Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan.* Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.

Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament.* XXV–419 pages. 1978. Vergriffen.

Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.

Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.

Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Supplément. 698 pages. 1982.

Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The Royal Son of God.* The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979.

Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979.

Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen.* Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979. Vergriffen.

Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma.* Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.

Bd. 28 ERIK HORNUNG/OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren.* 394 Seiten. 1979.

Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen.* Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.

Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde.* XVI–264 Seiten. 1980.

Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea - Prophet vor dem Ende.* Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.

Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose.* Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5. 402 Seiten. 1980.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes.* Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.

Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Egypte et d'Israël.* Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.

Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.

Bd. 36 CARMEL McCARTHY: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament.* 280 Seiten. 1981.

Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie.* 336 Seiten. 1981.

Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. *Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire.* Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages, 31 illustrations. 1981.

Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël.* 142 pages, 14 illustrations. 1981.

Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra.* Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.

Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu.* La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.

Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.* Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.

Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit.* Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.

Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.

Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog.* Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982. Vergriffen.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1982.

Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4).* Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.

Bd. 48 JAN ASSMANN/WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos.* Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten, 17 Abbildungen. 1982. Vergriffen.

Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison.* Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun.* Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage mit einem Nachwort, 8 Seiten. 1987.

Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem.* Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.

Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1984. Vergriffen.

Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied.* 59 Seiten. 1984.

Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.

Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften.* XVI–492 Seiten. 1984.

Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt.* The Term *DSR*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.

Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen.* Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII-199 Seiten. 1985.

Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.

Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches.* 82 Seiten. 1985.

Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt.* Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.

Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien.* IX–93 Seiten. 1985.

Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat.* Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.

Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments.* X–60 Seiten. 1985.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult.* Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.

Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead.* A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 Seiten. 1986.

Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel.* Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22,13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XIV–196 Seiten. 1986.

Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne.* 156 Seiten. 1986.

Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath.* 160 Seiten. 1986.

Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder.* Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.

Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards.* Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 Seiten. 41 Abbildungen. 1987.

Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Ṣdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne.* 456 pages. 1988.

Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz.* Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.

Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaïe 13,1–14,23.* Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.

Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu – Der Herr der Fremdländer.* XVI–364 Seiten. 6 Abbildungen. 1988.

Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz.* Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten. 1988.

Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.

Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Behexung, Entsühnung und Heilung.* Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.